verbindet. So freudig er jubeln kann, daß er sich erwählt und begnadigt weiß und in der Gewißheit des auf ihn gerichteten ewigen Ratschlusses sich geborgen fühlt, so dreht sich doch sein Denken und Handeln, sein Sorgen und Hoffen um Heil oder Unheil der ganzen Kreatur, mit der er sich verbunden weiß: das Verlangen meines Herzens und mein Flehen vor Gott richtet sich auf ihre Rettung, so sagt er im Blick auf seine Stammesgenossen nach dem Fleisch [1]); aber tatsächlich umfaßt diese seine Teilnahme auch die ganze Heidenwelt und die ganze unbewußte seufzende Kreatur. Nur von dem Hintergrund dieser zwei Welten und dieser universalen Solidarität konnte die Prädestinationsfrage zu einer so quälenden Sorge werden, während die Stoiker nicht davon bedrückt waren. Die Verwandtschaft der Hoffnung beschränkt sich deshalb auf die Vorstellungsformen und ihren Ausdruck. Der religiöse Sinn und Kern der Hoffnung ist aber im Innersten verschieden.

Das darf man aber auch als Gesamturteil über das Verhältnis der Verkündigung des Paulus zu der Religion der posidonianischen Stoa formulieren. Paulus hat sie gekannt, er hat an verschiedenen Punkten in seinem Denken Anschauungen und Formulierungen von ihr übernommen, er hat sich da und dort von Stimmungen, die in ihr herrschten, berühren lassen. Aber die Berührungspunkte liegen an der Peripherie, und es ist kein Zufall und keine dogmatische Engherzigkeit, wenn er sie von seiner Beurteilung der heidnischen Welt nicht ausgenommen hat. Der stoischen Religiosität gegenüber steht der paulinische Glaube als ein völlig unabhängiges und im tiefsten Grunde verschiedenes Gotterleben und Leben mit Gott da. Dort ein Rationalismus, in welchem der Mensch kraft angeborener Verwandtschaft zu Gott emporzusteigen sich vermißt. Hier die beseligende Botschaft und Offenbarung von großen Gottestaten, durch die der Allmächtige und Heilige die schuldverflochtene Menschheit aus der Tiefe und der Ferne in Gnaden zu sich emporgehoben hat. Dort ist die göttliche Vorherbestimmung ein Bann, unter dem die Menschheit mit der ganzen Welt befangen bleibt. Hier aber ist sie die ewige und ursprüngliche Bestimmung zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, die als Ziel aller menschlichen Geschichte voranleuchtet.

[1]) Röm. 10,1.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.



HANDBUCH
ZUM NEUEN TESTAMENT

12

AN DIE
KOLOSSER EPHESER
AN
PHILEMON

VON

MARTIN DIBELIUS



ZWEITE, VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUFLAGE

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1927

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT W. BAUER, M. DIBELIUS, H. GRESSMANN, E. KLOSTERMANN, † R. KNOPF, E. LOHMEYER, † E. PREUSCHEN, L. RADERMACHER, † P. WENDLAND, H. WINDISCH HERAUSGEGEBEN VON HANS LIETZMANN

12

AN DIE KOLOSSER EPHESER AN PHILEMON

ERKLÄRT VON

D. DR. MARTIN DIBELIUS

O. PROFESSOR IN HEIDELBERG

ZWEITE, VÖLLIG NEU BEARBEITETE AUFLAGE



1 9 2 7

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

NDBUCH ZUM NEUE

N VERBINDUNG MIT W. BAUER, M. DIBELIUS, F
MANN, † R. KNOPF, E. LOHMEYER, † E. P
MACHER, † P. WENDLAND, H. WIN
GEGEBEN VON HANS LIET

12

AN DIE
KOLOSSER E
AN
PHILEM

ERKLÄRT VON

D. DR. MARTIN DIB
O. PROFESSOR IN HEIDELBE

ZWEITE, VÖLLIG NEU BEARBEIT



1 9 2 7

ERLAG VON J. C. B. MOHR (
TÜBINGEN

TESTAMENT

SSMANN, E. KLOSTER-
CHEN, L. RADER-
HERAUS-
NN

IESER

N

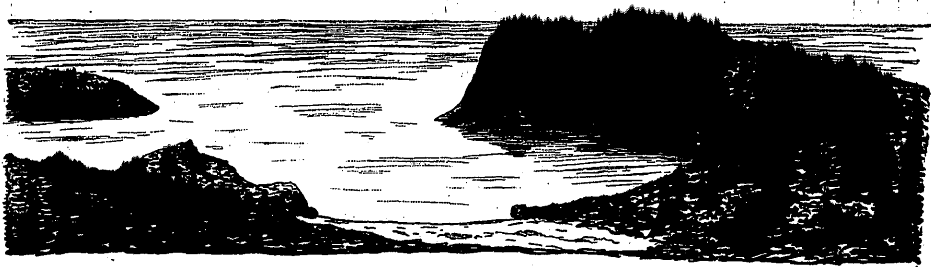
IUS

AUFLAGE

L SIEBECK)



DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN



AN DIE KOLOSSER

INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1—2.

Danksagung für die gute Entwicklung der Gemeinde seit ihrer Bekehrung durch Epaphras 1 3—8. Bitte für weitere Vervollkommnung 1 9—13 und Erinnerung an das, was die Christen an Christus haben: durch ihn ist alles geschaffen und versöhnt 1 14—20; auch ihr habt dieses Versöhnungswerk an euch erfahren 1 21—23.

Meine Leiden kommen euch zugut; ich bin mit der Verkündung des göttlichen Geheimnisses betraut und arbeite so auch für unbekannte Gemeinden 1 24—2 5.

Führt euren Wandel in Christus und laßt euch nicht für die Weltelemente gewinnen 2 6—8, denn in Christus habt ihr alles: Beschneidung, aber nicht am Leib, Lebenspendung, Sündenvergebung, Geisterüberwindung 2 9—15; darum darf euch niemand nach Menschensatzungen richten 2 16—23.

Auch euer sittliches Leben muß neu gestaltet werden 3 1—11. Ermahnung zu christlichem Wandel an die Allgemeinheit 3 12—17 und an die Familie 3 18—4 1, Ermahnung zum Gebet und weisem Benehmen gegen Nichtchristen 4 2—6.

Persönliche Nachrichten überbringt Tychikos 4 7—9. Grußbestellungen, Grußaufträge und Anweisungen 4 10—17. Eigenhändiger Gruß und Briefschluß 4 18.

Literatur: Neuere Kommentare: EHaupt in Meyers Kommentar IX[7] 1902. HermvSoden im Handkommentar[2] 1893. PEwald in Zahns Kommentar X[2] 1910. JBLightfoot St. Pauls Epistle to the Colossians[8] 1886. WLueken in Die Schriften des N. T. f. d. Gegenwart erkl.[3] 1916—18. TKAbbott im Internat. Critical Commentary[4], 1922. AKlöpper Der Brief an die Kolosser 1882 (für die Erklärung des Briefes im Zusammenhang mit dem kolossischen Synkretismus bahnbrechend). Zur Kritik s. bei Eph.

Einleitungsfragen: Kolossae 1 2. Anlaß des Briefes 1 15—20. Korrespondenz mit den Gemeinden im Lykustal 2 1. 4 10. 4 15 f. „Irrlehrer" 2 8. 2 18. 2 23. Grüßende Personen 4 10 ff. Ort und Zeit der Abfassung 4 14 f. Eigenhändiger Schluß 4 18.

Exkurse: Kolossai 1 2. Der christologische Exkurs 1 14. Christus als Weltseele und Weltschöpfer 1 17. Heilswerk Christi 1 20. Christusleiden 1 24. στοιχεῖον 2 8. Die drei Ausführungen 2 11—15 : 2 15. ἐμβατεύειν 2 18. Die „Irrlehrer" von Kolossae 2 23. Haustafeln 4 1.

Beilagen am Ende dieses Bandes: 1. Aus Corpus Hermeticum 8. 2. Philo, De opificio mundi § 20—25. 3. Philo, De vita Mosis II § 133. 134. 4. Angeblich hermetisches Gedicht, Stobaeus Anthologia I 5 p. 77 f. Wachsmuth. 5. Grabschrift einer Apphia aus Kolossae.

Zur Textkritik s. die Einführung vor Rm[2]. Die Auswahl der Zeugen ist an den behandelten Stellen so getroffen, daß möglichst die Texte der großen Zeugengruppen erkennbar werden. S = א.

Kopfleiste: Der sog. „Schöne Hafen" auf Kreta.

---

1 Paulus, Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes, und der
2 Bruder Timotheus den Heiligen in Kolossae, den gläubigen Brüdern in
Christus: Gnade sei mit euch und Friede von Gott unserm Vater.
3 Wir danken Gott, dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, immer bei
4 unsern Gebeten für euch, da wir gehört haben von eurem Glauben in
Christus Jesus und von der Liebe, die ihr gegen alle Heiligen habt
5 im Hinblick auf die Hoffnung, die euch im Himmel erwartet; von ihr habt

---

I 1. 2 Das erste Glied des Briefanfangs findet sich gleichlautend in II Cor, im zweiten fehlt wie bei Rm Ph Eph ἐκκλησία — warum, wissen wir nicht; die Meinung, Pls habe sich, weil er den Kolossern persönlich unbekannt war, keine Stellung zur Gesamtgemeinde zuschreiben wollen (Klöpper), läßt sich nicht beweisen, trägt auch wohl zuviel ein; die Beobachtung, Pls schreibe nur in den Präskripten der ältesten Briefe ἐκκλησία (Lightfoot, Haupt) ist eben doch nur von unserem recht lückenhaften Material an paulinischer Korrespondenz abgenommen. ἁγίοις könnte Adjektiv sein; aber der Gebrauch des Wortes in anderen paulinischen Briefanfängen läßt vermuten, daß ἅγιοι als substantivische Bezeichnung der Christen bei Pls nahezu technisch geworden war; sachlich ist ἅγιοι = πιστοὶ ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ. Zu ἐν Χρ. s. zu I Th 1 1. Der auffallend kurze Gruß ist von vielen Zeugen nach dem Schema ergänzt worden; gerade daran erkennt man, daß der kurze Text, wie ihn B 33 sa Orig. D, aber auch KL pesch Chrys bieten, richtig ist.

ΚΟΛΟϹϹΑΙ war eine Stadt in Phrygien am oberen Lykos, der dort eine Strecke weit unterirdisch geflossen sein soll. Sie lag an der Straße Sardes—Apamea, d. h. an dem großen Verkehrsweg von Ephesus nach Tarsus und Syrien, und war infolge dieser günstigen Lage einst eine große, reiche und bedeutende Stadt. Wenn sie um Christi Geburt ein πόλισμα heißen konnte (Strabo XII 13 p. 576 C), so deutet das doch wohl auf einen Rückgang; freilich zählt der ältere Plinius Nat. hist. V 145 Kolossae in der Liste seiner *oppida ibi celeberrima* mit auf, aber da er dort auch Städtenamen der Vergangenheit anführt, wie Celaenae, an dessen Stelle längst Apamea getreten war, so handelt es sich wohl um einen historischen Ueberblick (anders Zahn, Einl. i. d. N. T. I § 25 A. 2). Der Rückgang der Bedeutung Kolossaes wird wohl mit Recht auf die Konkurrenz der erst im 3. Jahrh. gegründeten, aber bald mächtig aufblühenden Nachbarstadt Laodicea zurückgeführt. Der wichtigste Handelsartikel der Lykosstädte, zu denen noch Hierapolis gehört, war die einheimische Schafwolle. Auf die Ansiedlung zahlreicher Juden in der Gegend läßt die Erwähnung der Tempelsteuergelder in Laodicea und Apamea bei Cicero Pro Flacco 28 § 68 schließen, s. den Exkurs zu 2 23. Tacitus Ann. XIV 27 berichtet vom 7. Jahr des Nero *Laodicea tremore terrae prolapsa nullo a nobis remedio propriis opibus revaluit.* Orosius Hist. adv. paganos VII 7 12 schreibt: *in Asia tres urbes hoc est Laudicia Hierapolis Colossae, terrae motu conciderunt*, und Euseb. Chron. p. 315 Karst (II 154 f. Schoene) setzt diese Zerstörung der drei Lykosstädte auf das 9. Jahr Neros. Ob die genannten Nachrichten sich auf ein oder auf mehrere Beben beziehen, wissen wir nicht; irgendwelche sicheren Schlüsse auf Briefdatum oder Echtheitsfrage lassen sich aus ihnen jedenfalls nicht gewinnen. Wohl aber ist möglich, daß solche Unglücksfälle es verschuldet haben, daß Kolossae nun völlig bedeutungslos wurde und fast ganz aus der Ueberlieferung verschwindet. — Vgl. Henle Kolossae und der Brief des hl. Ap. Pls., Ramsay Cities and Bishoprics of Phrygia 208 ff.

3 Es folgt die übliche Danksagung und Fürbittenversicherung (vgl. Exkurs zu I Th 1 2). Diese letztere wird in 1 9 ff. wieder aufgenommen; hier

in 4 ff. wird von dem Dank mit einem Part. des Umstands zu einer Schilderung des Christentums der Leser übergegangen; diese führt auf eine Erwähnung ihrer Bekehrung (1 5b Relativsatz), von der aber erst in dem Relativsatz in 1 6b weiter geredet wird; von der Missionierung der Kolosser springt nämlich der Gedanke in 1 6a zur Weltmission, um schleunigst wieder zur Einzelgemeinde zurückzukehren (zweimaliges καθώς). Die Erinnerung an die Anfänge kolossischen Christentums, in 1 6b wieder aufgenommen, gelangt dann 1 7. 8 zum Ende mit der Erwähnung des Epaphras, der den Lesern Missionars- und dem Pls Botendienst geleistet hat.

Danksagung und Fürbitte 3 εὐχαριστοῦμεν
  Die Kolosser 4. 5a ἀκούσαντες τὴν πίστιν ... καὶ τὴν ἀγάπην ... διὰ τὴν ἐλπίδα
    Die Mission 5b ἣν προηκούσατε
      Weltmission καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ
        und 6a
      Kolossermission καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν
    Die Mission 6b ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε
      der Missionar 7 καθὼς ἐμάθετε
      und Bote 8a ὁ καὶ δηλώσας
  Die Kolosser 8b τὴν ὑμῶν ἀγάπην
Inhalt und Fürbitte 9 ff. διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς

1 3 ff. erinnert wie 1 9 ff. an das Urteil des Origenes über Pls in Matthaeum commentar. series IV 223 Lommatzsch *erat sermo ipsius rusticus quidem, tamen mundus propter scientiae munditiam.* Nicht die Länge der Periode fällt auf, sondern die Verschiedenartigkeit der Gedanken, vgl. die in den Anschlüssen verwandte, aber in der Durchführung der Gedanken viel klarere Stelle I Cor 1 4—8. Wie es zu der Verkettung Col 1 3 ff. gekommen ist, läßt sich wohl auch noch erkennen: Pls liebt die Verbindung bestimmter Gedanken und läßt sich, ohne auf den großen Zusammenhang Rücksicht zu nehmen, gern vom einen zum andern führen. So begegnet hier **4. 5** die urchristliche Trias s. zu I Th 1 3; die Nennung von Glaube und Liebe führt zur Erwähnung der Hoffnung; die sehr lose Anknüpfung mit διά soll wohl nur die eschatologische Bedingtheit des religiösen Lebens andeuten. ἐλπίς bedeutet nach dem Zusammenhang hier das Hoffnungsgut; und diese bei Pls vereinzelte Bedeutungsvariante scheint mir zu bestätigen, daß die Trias dem Apostel bereits überliefert war. Andernfalls würde er wohl ein anderes Wort gewählt haben (dagegen Reitzenstein Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wiss. 1917, 142). ἀποκειμένην: Pfister Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1914, 94 hat nachgewiesen, daß (ἀπό)κειταί τινι nahezu technisch geworden ist; die Wendung hängt vielleicht mit dem Gebrauch des persischen Hofes zusammen, die Namen verdienter Männer in die Staatsannalen einzutragen; für sie ‚liegt dann bereit' der Titel eines Wohltäters oder der königliche Dank. Vgl. dafür noch die Inschrift des Antiochus I. von Commagene Dittenberger Or. inscr. I 383 169 οἷς ἀποκείσε||ται παρὰ θεῶν καὶ ἡρώων χάρις |· εὐσεβείας (ähnlich Achilles Tatius III 22, I p. 107 Hercher). Die Wendung findet sich auch im Judentum II Macc 12 45 ἐμβλέπων τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀποκείμενον εὐχαριστήριον, Philo de praemiis 104 p. 425 οἷς μὲν γὰρ ὁ ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται . . . λόγος τῆς ἀληθείας ist ein Ausdruck für das Evangelium, der in der jüdischen Bezeichnung des geoffenbarten Wortes seinen Ursprung hat s. Ps 118 43 Test. Gad 3 1 (beidemal ohne Artikel) vgl. auch Od. Sal. 8 9 *höret das Wort der Wahrheit und empfanget die Erkenntnis des Höchsten.* In **6** unterbricht Pls den Gedankengang, indem er einer noch I Th 1 8 f. II Th 1 4 Rm 1 13 f. 15 15 f., m. E. auch

6 ihr zuvor vernommen im Wahrheitswort des Evangeliums, das bei
euch heimisch geworden ist — so wie in aller Welt, und zwar frucht-
bringend und zunehmend, ganz wie bei euch —, seit dem Tag, da ihr
hörtet und Erkenntnis gewannt von der Gottesgnade in der Wahr-
7 heit: ihr habt ja durch Epaphras (von ihr) erfahren, unsern lieben
8 Mitsklaven, der uns als treuer Christusdiener vertritt, und er hat uns
9 von eurer geistgewirkten Liebe berichtet. Darum hören wir auch, seit
wir's vernommen haben, nicht auf für euch zu beten und zu bitten, ihr
möchtet erfüllt werden mit Erkenntnis Seines Willens in aller Weis-
10 heit und geistgegebenem Verständnis zu einem Wandel würdig des
Herrn, (ihm) stets zu Gefallen, daß ihr mit allerlei gutem Werk Frucht
11 bringt und zunehmt in Erkenntnis Gottes, daß ihr mit aller Kraft aus-
gerüstet werdet nach der Macht seiner Herrlichkeit zu aller Ausdauer
12 und Geduld, daß ihr mit Freuden danket dem Vater, der euch be-
13 rufen hat Anteil zu haben am Erbe der Heiligen im Licht. Er hat
uns errettet aus der Tyrannei der Finsternis und versetzt in das

I Cor 1 2b bezeugten Neigung folgt und den Blick von der Einzelgemeinde weg auf die Christenheit und wieder zurück wendet. καρπ. καὶ αὐξ. gilt zunächst von den übrigen Gemeinden, ist also Apposition (s. Uebs.); andernfalls wäre das zweite καθώς überflüssig. Zu den Bildern s. Chrysostomus XI p. 326 Montf. (Catene 297 8) καρποφορούμενον διὰ τὰ ἔργα, αὐξανόμενον τῷ πολλοὺς παραλαμβάνειν, τῷ μᾶλλον στηρίζεσθαι. καὶ γὰρ ἐν τοῖς φυτοῖς τότε πυκνὰ γίνεται, ὅταν στηριχθῇ τὸ φυτόν. ἐν ἀληθείᾳ kann natürlich „wahrhaftig" heißen und würde dann den Gegensatz gegen Irrlehre ausdrücken. Stellung und Zusammenhang sprechen aber dafür, daß ἐν ἀληθείᾳ den Ausdruck ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀ. aus dem vorigen Vers aufnimmt, trotzdem der Artikel fehlt s. II Cor 6 7. Dann würde ἀ. das Evangelium bezeichnen s. oben. An unserer Stelle wie II Th 2 10 drängt sich dem Leser der paulinischen Briefe die noch nicht genügend untersuchte Frage nach dem Gebrauch von ἀλήθ. bei Pls auf; eine Beziehung des Wortes zu εὐαγγέλιον liegt wohl vor vgl. II Cor 4 2 6 7 Gal 2 5 2 14 5 7 und dazu Epiktet I 4 32, wo τὴν ἀλήθειαν (εὑρεῖν) aus 4 31 aufgenommen wird mit τὴν ἀλήθειαν τὴν περὶ εὐδαιμονίας (δεῖξειν). 7. 8 Epaphras, ein CIG I 268 37 II 1820. 1963. 2248 4, Dittenberger Syll.[3] III 1112 26 1243 34 und öfter genannter Name. Die originelle und gut bezeugte Lesart ὑπὲρ ἡμῶν (S*BADgr*G Ambst) ist wohl ursprünglich und ὑπὲρ ὑμῶν (ScC Dcd vg Amb KLP min) Erleichterung; Pls will sagen, daß er als Missionar Kleinasiens eigentlich die Verpflichtung habe, auch im Lykustal zu predigen — das entspricht dem 2 1 ff. 4 10 ff. bezeugten Streben, mit der unbekannten Gemeinde eine möglichst enge Verbindung herzustellen (vgl. vielleicht auch Rm 16). ἐν πνεύματι gehört zu ἀγάπη wie ἐν Χρ. Ἰ. 1 4 zu πίστις; der Artikel ist beidemal nicht, wie etwa Eph 1 15, wiederholt. Unter ἀγάπη wird meist die Liebe zu Pls verstanden; es handelt sich aber doch um eine Wiederaufnahme von 1 4 s. das Schema dort, und auch die folgende Fürbittenversicherung kann keine Spezialisierung jener ἀγάπη andeuten, weil die Ueberleitung διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς zum paulinischen Briefstil gehört vgl. I Th 2 13; man wird also ἀγάπη auf die Bruderliebe als Zeichen des Christentums der Kolosser beziehen dürfen. Ebenso wie I Th 2 13 ist auch hier in **9** καί nicht zum Pronomen, sondern zum Verbum zu ziehen s. z. Rm 3 7. Diese Fürbittenversicherung hat ebenso wie die von

Ph einen rationalen Klang (ἐπίγνωσις, σοφία, σύνεσις, vielleicht auch ἀρέσκεια) s. MDibelius in Neutest. Studien f. Heinrici 179 f. und zu Ph 1 9. 10. Die irrationale Bedingtheit dieser scheinbar rationalen Anweisung kommt aber in πνευματικός zu ihrem Recht. **10** Der Vergleich mit Ph 1 10 beweist, daß der Inf. hier den Zweck angibt = εἰς τό dort. Wegen der Verwandtschaft dieser Prooemien wird man Bedenken tragen, aus irgendeinem Ausdruck eine Beziehung auf die Briefsituation herauszulesen; es könnte sich dabei auch nur um eine ganz geringe okkasionelle Verschiebung der generellen Termini handeln s. zu Ph 1 6. ἀξίως τοῦ κυρίου: s. zu I Th 2 12. ἀρέσκεια im guten Sinn s. Deißmann Neue Bibelstudien 51 und die Wörterbücher von Moulton-Milligan und Preuschen-Bauer. Es liegt nahe und wird wohl auch der Meinung des Pls entsprechen, daß man das Wort auf das Wohlgefallen vor Gott bezieht; aber gerade im Vergleich mit Philo, der es so gebraucht, muß das Fehlen jeglicher näheren Bestimmung an unserer Stelle auffallen. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß Pls hier eine Wendung der populären Ethik verchristlicht hat, die ursprünglich einen gesellschaftlichen Wert, das allgemeine Wohlgefallen, bezeichnete s. Aehnliches zu Ph 4 8. Dann wäre zu vgl. Hiller v. Gärtringen, Inschr. v. Priene 113 73 πρὸς τὴν εἰς τὸ πλῆ[θος] ἀρέσκειαν, Latyschev Inscr. regni Bosporani (Inscr. orae sept. II) 5 (εἰς τὴν πόλιν) P. Oxy. IV 729 24 (τοῦ Σαραπίωνος). Die formal sehr reiche Fürbittenversicherung (beachte die Doppelheit der Ausdrücke und die Häufung der obliquen Casus von πᾶς!) wird durch drei parallele partizipale Wendungen fortgesetzt (im Nominativ s. Radermacher Gramm.[2] 106 f. 219); die erste von ihnen nimmt das Bild 1 6 wieder auf; καρποφορ. und αὐξαν. gehören also zusammen; aber gerade weil es sich um eine geläufige Verbindung zweier Verben handelt, kann jedes von ihnen durch einen Ausdruck näher bestimmt sein (s. die Uebersetzung). Diese Auffassung bezeugt auch die Koine-Lesart εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ. Die in den Kommentaren meist vertretene andere Deutung verbindet beide Verben mit beiden substantivischen Bestimmungen; auch das ist sprachlich möglich; Beweise inhaltlicher Art (Verhältnis zu 1 9) haben bei so gehäufter Ausdrucksweise nur geringe Kraft. Die zweite partizipale Wendung **11** deutet die Bewährung des christlichen Lebens an, denn der Akzent liegt zweifellos auf ὑπομονή und μακροθυμία, die dritte μετὰ χαρᾶς εὐχαριστοῦντες **12** klingt, als sollte sie an den Heilsbesitz erinnern, um etwa in der Weise von 1 22b. 23 das Prooemium zu Ende zu führen. Die Ueberleitung zu den christologischen Gedanken schiebt diesen Abschluß vorläufig hinaus. Als Sachparallele zu den vorhergehenden Partizipien wirkt εὐχαριστοῦντες zunächst befremdlich. Aber die zu I Th 3 9 besprochene Anschauung des Pls vom Dankgebet als einer oratio infusa erklärt die Koordination: guter Zustand der Gemeinde äußert sich mit Notwendigkeit in Dankgebeten s. vor allem II Cor 4 15, s. auch zu Hermas Mand. X 3 2 Sim. II 7. Am Ende der Prooemien begegnet bei Pls auch sonst mehrfach der Hinweis auf die Berufung (I Cor 1 9 I Th 2 12 5 24) — hier wird er durch ἱκανώσας angedeutet. φῶς weder mystisch noch bildlich, sondern lokal wie I Tim 6 16 = δόξα, so daß κλῆρος τῶν ἁγίων (gegen die bei Pls gewöhnliche Bedeutung von ἅγιοι = ‚Christen' spricht hier nichts s. aber zu Eph 1 18) ἐν τ. φ. = ἐλπὶς ἀποκειμένη ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρ. 1 5 ist. Nun könnte Pls der Gemeinde sein Anliegen vortragen. Aber das geschieht erst 2 6 ff.; es mag sein, daß er der unbekannten Gemeinde nicht mit der Tür ins Haus fallen wollte. Hier fährt er **13** scheinbar ohne jede Beziehung auf die Gemeindeverhältnisse fort, arbeitet aber, während er formal nur die Danksagung weiter ausspinnt, sachlich bereits das christologische Acumen des Schreibens heraus. Daß etwas Neues beginnt, merkt man schon daran, daß

14 **Reich seines lieben Sohnes, in dem wir die Erlösung haben, die Ver-**
15 **gebung der Sünden. Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, Erst-**

Pls nicht mit einem Partizipium, sondern mit einem Relativsatz fortfährt. In demselben liegt der Nachdruck auf dem Aorist; die Christen sind schon befreit, sind schon Bürger des Reichs; keine „Macht“ kann ihnen mehr etwas anhaben: da die kolossische θρησκεία τῶν ἀγγέλων das Gegenteil zur Voraussetzung hat, so ist die antithetische Beziehung des Satzes — etwa im Sinne von Gal 1 4 — deutlich, ἐξουσία bezeichnet hier nicht ein einzelnes Geistwesen wie 1 16 2 10. 15, sondern die Machtsphäre. Es kann in dieser Bedeutung genau wie ὁ αἰὼν οὗτος sowohl temporal gebraucht werden (vgl. das sog. Freer-Logion Mc 16 14 W) wie lokal (Eph 2 2); wegen μετέστησεν ist letzteres hier vorzuziehen. Der Zusatz τοῦ σκότους läßt an satanische Mächte denken; er ist aber wohl in Responsion zu φῶς 1 12 gebildet und darum nicht zu pressen; gemeint ist die Machtsphäre der (in Kolossae eben immer noch verehrten) στοιχεῖα s. zu 2 8. βασιλεία, bei Pls überhaupt selten, ist hier wie Rm 14 17 I Cor 4 20 Bezeichnung des im „Geist“ bereits als gegenwärtig empfundenen Zustandes. τῆς ἀγάπης ist die genitivische Umschreibung von ἀγαπητός; inwieweit diese Genitive vom Hebräischen beeinflußt sind, ist fraglich vgl. Moulton Einl. 113 Radermacher Gramm.² 24. 109, Blaß-Debrunner § 165. In manchen Fällen werden sie durch die Tatsache erklärt, daß die poetische attische Ausdrucksweise (Beisp. bei Kühner-Gerth I 264) „auf den Marktplatz herabgesunken war“ (Moulton). **14** Die Christen haben in der Gemeinschaft mit dem Herrn (ἐν s. zu I Th 1 1) die ἀπολύτρωσις. Das Wort könnte hier die ursprüngliche Bedeutung „Loskaufung“ haben (s. zu Rm 3 24); es liegt aber der Ton weder auf dem wovon (ἐξουσία τ. σκ. oder ἁμαρτία?) noch auf dem wodurch; διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ in vielen Minuskeln stammt aus Eph 1 7 (über das Verhältnis des Col-Textes zu Eph s. Exkurs zu Eph 4 16). Ueberdies steht ἄφεσις τ. ἁ. parallel: so wird man ἀπολύτρωσις doch = σωτηρία fassen dürfen (Haupt). Die VV. **13. 14** wollen also zeigen, was der Christ bereits besitzt und was er nicht erst durch ἐθελοθρησκεία s. 2 23 zu erlangen braucht; formell bilden beide Verse die Ueberleitung von dem Prooemium mit seinem Hinweis auf den Heilsbesitz zu den folgenden Ausführungen über Christus, auf die der eigentliche Schluß des Prooemiums erst folgt (1 22. 23).

Der christologische Exkurs 1 15—20 besteht aus zwei Teilen, die charakterisiert sind durch die Stichworte πρωτότοκος πάσης κτίσεως 15 und πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν 18 — es handelt sich also bis mit 1 17 um die kosmologische, von da an um die soteriologische Bedeutung Christi. Den formgebundenen Aufbau dieser Ausführungen veranschaulicht folgende Uebersicht:

I. ὅς ἐστιν εἰκὼν . . ., π ρ ω τ ό τ ο κ ο ς π ά σ η ς κ τ ί σ ε ω ς
ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα . . . τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται
καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων . . .

II. καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλή . . .
ὅς ἐστιν ἀρχή, π ρ ω τ ό τ ο κ ο ς ἐ κ τ ῶ ν ν ε κ ρ ῶ ν . . .
ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα . . . δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν . . .

Es kommt dem Apostel offenbar darauf an, die Parallelität von Schöpfung und Erlösung zu zeigen. Diese Parallelität ist auch noch über die Gleichheit der Worte hinaus vorhanden; denn es könnte das letzte Glied des ersten Teiles schließlich auch wiedergegeben werden, indem Christus als κεφαλή der ganzen κτίσις bezeichnet würde, wie Pls es 2 19 ja wirklich tut. Dann würde die Verwandtschaft mit dem ersten Glied des zweiten Teiles noch deutlicher sein. Die Interpretation hat sich

danach zu richten s. zu 1 19. Vgl. zur Analyse Norden Agnostos Theos 252 ff. (der freilich V. 18 a zum Vorhergehenden zieht). Wie kommt Pls in diesem Zusammenhang zu christologischen Ausführungen? Wir kennen keinen paulinischen Brief, der in ähnlich breiter und systematischer Weise Christologie treibt — so erscheint unser Exkurs befremdlich. Wir empfangen aber bei der Lektüre der andern Briefe auch den Eindruck, daß die Christologie des Pls ganz wesentlich an seinem Bekehrungserlebnis orientiert ist (vgl. MBrückner Entstehung der paul. Christol. 1903, WOlschewski Die Wurzeln der paul. Christologie 1909) — so fällt das Hervortreten kosmischer Gedanken in unserem Brief auf. Aber dieses doppelte Befremden wird wesentlich gemindert, wenn wir dem Exkurs die Beziehung geben, die für seine ersten Leser selbstverständlich war: wenn wir diese christologischen Gedanken als Antithesen zu den in Kolossae zur Zeit vertretenen Spekulationen auffassen, die den Anlaß zu Col bilden s. Exkurs zu 2 23. Daß diese Beziehung beabsichtigt ist, läßt sich beweisen: der Exkurs nimmt in beiden Teilen besondere Rücksicht auf die Geisterwelt s. die Aufzählung in 1 16 und die Erwähnung des Himmlischen in 1 20; „Engeldienst“ aber ist ein charakteristisches Merkmal jener kolossischen Lehre s. 2 18. Pls ist also durch die Situation veranlaßt, hier ausführlich von Dingen zu reden, die er sonst (wenigstens in seinen Briefen; ob auch in der Predigt?) nur andeutend berührt. Die Teile des Exkurses, die diese aktuelle Beziehung unmittelbar zum Ausdruck bringen, also die schon genannten Glieder 1 17. 20 sowie der ἵνα-Satz in 1 18 sind natürlich von Pls für diese Gelegenheit formuliert. Vom ganzen Exkurs gilt das aber nicht. Die Häufung der Prädikationen in feierlichem Stil weist auf die Uebernahme älterer Traditionen, und der Inhalt bestätigt diese Vermutung namentlich für den ersten Teil. Dessen zweites und drittes Glied bringen die Weltmittlerschaft Christi in Sätzen zum Ausdruck, die keineswegs spezifisch christlich sind; in dieser Zuspitzung auf die Weltschöpfung und Welterhaltung werden sie sich vielmehr ursprünglich auf Logos oder Sophia beziehen. Einzelne Parallelen, die das wahrscheinlich machen, sind bei den betr. Stellen genannt. So könnte der erste Teil des Exkurses auf Formulierungen beruhen, die das hellenistische Judentum geschaffen hat. Welche alten und großen gedanklichen Konzeptionen damit aufgenommen wurden, ist im Exkurs zu 1 17 gezeigt. Die Frage, inwieweit diese Gedanken schon vom Judentum auf den Messias übertragen wurden, können wir ebensowenig beantworten wie die andere, ob bereits Christen vor Pls solche Formulierungen anwendeten. Die Christen in Kolossae taten es jedenfalls nicht, denn der Erfolg des Synkretismus unter ihnen beruht gerade darauf, daß ihnen die Parallelität von Weltmittlerschaft und Heilsmittlerschaft in Christus verborgen geblieben ist.

15 redet Pls von der Weltschöpfung, zunächst in zwei Bestimmungen, die Christi Verhältnis zu Gott und zur Welt klar machen: 1. εἰκών und 2. πρωτότοκος πάσης κτίσεως. — 1. εἰκών ist ein Stichwort für den Offenbarungsgedanken. Innerhalb des platonischen Dualismus ist es ganz selbstverständlich, daß die Welt das sichtbare Abbild des unsichtbaren Gottes ist s. Preuschen Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1917/18, 243. Auf die Bedeutung dieser Konzeption für die Christologie ist im nächsten Exkurs verwiesen. Daß Philo, dessen Gedanken in diesen Zusammenhang gehören (s. denselben Exkurs), im Anschluß an Gen 1 27 und die Lehre vom Urmenschen (s. den Exkurs zu I Cor 15 45) oft vom „Bilde Gottes“ spricht, ist begreiflich (s. die Stellen in Leisegangs Index zur großen Ausgabe von Cohn-Wendland S. 224 f.): der Mensch (oder sein geistiger Teil), der λόγος, der νοῦς, die σοφία (s. Sap 7 26) sind die wichtigsten Anwendungen. Für unseren Zusammenhang wesentlich ist besonders de confus. ling. 146 p. 427 über den λόγος: καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται — denn hier wird neben εἰκών die Bezeich-

16 geborener vor aller Kreatur; denn alles ward in ihm geschaffen im Himmel und auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, Throne, Herren,
17 Mächte, Gewalten, alles ist durch ihn und für ihn geschaffen. Und

nung ἀρχή gestellt, die im zweiten Teil des christologischen Exkurses die Entsprechung zu εἰκών bildet. Aehnlich wie bei Philo wird der Gedanke vom „Bild Gottes" auch in den Hermetica verwendet: die Welt ist das erste, der Mensch das zweite Bild (Ps. Apuleius Asclepius 10 s. den Exkurs zu 1 17 Nr. 1). Da in dieser Weise die Offenbarung d. h. die Epiphanie des unsichtbaren Gottes in einem Sichtbaren ausgedrückt wird, so kann εἰκών auch von der Sprache des Herrscherkults gebraucht werden, s. Inschrift von Rosette (Dittenberger Or. inscr. 90 3, auch Wendland Hellenist.-röm. Kultur[2] S. 406) εἰκόνος ζώσης τοῦ Διός, denn der Herrscher gilt als deus manifestus. Weiteres über εἰκών s. bei Windisch Komm. zu II Cor S. 137. — 2. Christus ist als Erstgeborener vor der Erschaffung der Welt dagewesen s. Theodoret III p. 477 Schulze οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς. Zum komparativischen πρῶτο- (Jo 1 15 15 18) s. Radermacher Gramm. [2] 68. 70. πρωτότοκος ist als Wort nicht erst von Juden oder Christen geschaffen s. Deißmann Licht v. Osten[4] 71, und so könnte es auch schon vor Pls von einem Schöpfungsmittler, einem ältesten Sohn Gottes (s. Exkurs zu 1 17 Nr. 2) gebraucht sein. Aber wir haben dafür keinen Beleg, s. aber πρωτόγονος vom λόγος bei Philo de confus. ling. 146 p. 427. — Daß die beiden genannten Bestimmungen zusammenhängen, zeigt V. **16**, wenn ἐν αὐτῷ lokal (und nicht instrumental) zu verstehen ist: die ganze Welt ward in und mit Christus geschaffen; „er enthält das All in sich" s. JWeiß Christus (Religionsgesch. Volksbücher) S. 45 ff. τὰ πάντα wird in der folgenden Aufzählung weiter ausgeführt; die Erwähnung der Engel zeigt, worauf es Pls ankommt: auch die Geisterwelt wird in Christus geschaffen — ein Wink für die οὐ κρατοῦντες τὴν κεφαλήν (2 19)! θρόνοι als Engelname auch Hen. slav. 20 (Bonwetsch Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. Neue Folge I 3, 1896, S. 21) *und ich sahe daselbst* (im siebenten Himmel) *ein sehr großes Licht und feurige Heerscharen großer Erzengel, leibloser Kräfte und Herrschaften, Prinzipe und Mächte, Cherubim und Seraphim, Throne und Vieläugige, neun Legionen, die leuchtenden Stände der Ophanim;* Test. Levi 3 ἐν τῷ τρίτῳ (οὐρανῷ) εἰσὶν αἱ δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν ταχθεῖσαι εἰς ἡμέραν κρίσεως . . . ἐν δὲ τῷ μετ' αὐτόν εἰσι θρόνοι, ἐξουσίαι, ἐν ᾧ ἀεὶ ὕμνοι τῷ θεῷ προσφέρονται. Bei der Erklärung von θρόνοι ist wegen des Plurals von der üblichen Beziehung auf den Thron Gottes besser abzusehen und vielleicht an Gestirngeister zu denken, die ihre Throne oder Häuser am Himmel haben s. Dibelius Lade Jahves 68. Zu den κυριότητες vgl. die κύριοι I Cor 8 5, zu ἀρχαί und ἐξουσίαι I Cor 15 24 Rm 8 38. Vgl. auch die Engelnamen Origenes de principiis I 6 2 (Lommatzsch p. 107 u. A. 1). ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν — zu diesem Präpositionsspiel (s. zu I Th 1 5), mit Rm 11 36 I Cor 8 6 offensichtlich verwandt, gibt es Parallelen in der Umwelt, die offenbar einem größeren Zusammenhang angehören s. Norden Agnostos Theos 249 f. 347 f. Mit ἐκ — διά — εἰς wird Rm 11 36 die kosmische Beziehung Gottes beschrieben, ähnlich mit ἐκ — ἐν — εἰς die kosmische Bedeutung der Physis M. Aurelius IV 23 s. zu Rm 11 36 Eph 4 5. 6. Hier bezeichnet ἐν (aber in anderem Sinn als bei M. Aurel) — διά — εἰς die kosmische Stellung des Weltmittlers, auf den die Allmachtsprädikate Gottes natürlich nur unter entsprechender Veränderung übertragen werden können. Diese Bestimmung der kosmischen Stellung durch Präpositionen hängt aber wohl mit einer auf Plato zurückgeführten Unterscheidung der Ursachen in der Philosophie zusammen; s. Seneca Ep. Mor. VII, 3 (65) 8 *Quinque ergo*

causae sunt, ut Plato dicit: id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod, novissime id quod ex his est. Tamquam in statua . . . id ex quo aes est, id a quo artifex est, id in quo forma est, quae aptatur illi, id ad quod exemplar est, quod imitatur is, qui facit, id propter quod facientis propositum est, id quod ex istis est, ipsa statua est. Diese Stelle ist wohl schon von stoischer Plato-Interpretation (Norden S. 348: Posidonius) auf die Welt bezogen worden; bezeugt ist uns das bei Philo de cherub. 127 p. 162 ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον· εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. Zum letzten s. Plato Timaeus p. 29 c; gemeint ist das ***propter quod*** Senecas; das ***in quo*** und das ***ad quod*** sind bei Philo in δι' οὗ enthalten. Fraglich ist, ob bei Pls εἰς αὐτόν wirklich das Muster (Senecas ***ad quod***) bezeichnet, also die Welt nach dem Bild des Christus geschaffen sein läßt (Philos älterer und jüngerer Sohn s. Exkurs zu 1 27 Nr. 2). Näher liegt die eschatologische Beziehung. Dann wäre der Sinn etwa zu fassen wie in dem Pariser Zauberpapyrus ed. Wessely der Schluß von V. 2838 ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἐστὶ καὶ εἰς σὲ τὰ πάντα τελευτᾷ. Sanhedrin 98[b] wird eine Aussage R. Jochanans (3. Jhdt. n. Chr.) angeführt, daß die Welt ***„im Hinblick auf den Messias“*** erschaffen sei. Der Pantheismus der Hermes-Schriften hat ähnliche Formulierungen über Ursprung und Bestand des Alls s. Corp. Hermet. 5 10 πάντα δὲ ἕν σοι, πάντα ἀπὸ σοῦ (Weiteres bei Norden S. 249). In **17** wird mit solchen präpositionalen Wendungen auch das Bestehen der Welt umschrieben; auch das ist im Hellenismus bekannt, denn nach Ps. Aristoteles de mundo 6 p. 397[b] ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις, ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ συνέστηκεν. So heißt es in dem Isisgebet P. Oxy. XI 1380 183 ff. σὺ πάντων ὑγρῶν καὶ ξηρῶν καὶ ψ[υχ]ρῶν (erg. Herrin) ἐξ ὧν ἅπαντα συνέστηκεν (s. auch Athenagoras Supplicatio 22 von Isis ἣν φύσιν αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἔφυσαν καὶ δι' ἧς πάντες εἰσίν, λέγουσιν). Bei πρό ist der Rang mindestens mit eingeschlossen; als nur zeitliche Aussage wäre der Satz allzu selbstverständlich. So aber drückt er eine Stellung zum All (πάντα, nicht πάντες!) aus, die 2 19 mit dem Wort κεφαλή angedeutet ist — und eine κεφαλή-Aussage bildet auch das entsprechende Glied im zweiten Teil des christologischen Exkurses (s. das Schema im Exkurs zu 1 14).

Die Vorstellung von Christus als Weltseele und Weltschöpfer ist der auffälligste Zug in der „Christologie“ der Col — so auffällig, daß bei manchen Erklärern die Stelle als interpoliert (HJHoltzmann Kritik der Eph und Col, Soden) oder als einer der Beweise für die Unechtheit des ganzen Briefes (Baur und seine Schule) angesehen wird. Aber die religionsgeschichtlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte haben gezeigt, daß Vorstufen zu diesen Gedanken in der Umwelt des Pls vorhanden gewesen sein müssen. Es scheint sich um eine philosophische und eine religiöse Konzeption zu handeln, die sich nicht erst in der Gedankenwelt des Pls, sondern schon früher verbunden haben. — 1. Philosophisch ist der Gedanke von der Welt als dem Sohn Gottes. Ansätze dazu kann man bei Plato finden, dessen Timaeus mit den Worten über die Welt schließt (p. 92 c): θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν. Sichtbar für uns wird der Gedanke eigentlich erst bei Philo, Plutarch und in den hermetischen Schriften, er erscheint dort aber nicht als Neuschöpfung, sondern als Voraussetzung. Man wird ihn darum stoischer Tradition zuschreiben dürfen; die früher beliebte Ableitung solcher Gedanken von Posidonius (s. Joseph Kroll Die Lehren des Hermes Trismegistos 157)

ist durch die Arbeiten von Karl Reinhardt (Poseidonios 1924; Kosmos und Sympathie 1926) stark diskreditiert worden. Während Plutarch Gott den Vater der Welt nennt (Quaest. Platon. 1001 b), hat Philo, abgesehen von der besonderen Ausgestaltung des Gedankens, die sich bei ihm findet, auch die Theorie vorgetragen, die Welt sei ein *animal rationale et animans virtute praeditus et natura philosophus* (Quaest. in Gen. IV 188), sowie den Mythus erzählt, daß Gott mit der ἐπιστήμη diese Welt, τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱόν, gezeugt habe (de ebr. 30 p. 361). Die hermetischen Schriften aber haben mehrfach die Stufenreihe Gott — Welt — Mensch behauptet; vgl. das Exzerpt bei Stobaeus Anthol. I p. 275 Wachsm. (Nr. XI, I p. 426 Scott), 2 6 πρῶτον ὁ θεός, δεύτερον ὁ κόσμος, τρίτον ὁ ἄνθρωπος. Wie das gemeint ist, zeigt aufs deutlichste der in Beilage 1 wiedergegebene Abschnitt aus Corp. Herm. 8, wo die Welt als zweiter Gott erscheint, schöpferisch (denn der Mensch ist von ihm geschaffen), sichtbar und Abbild Gottes. Das für unseren Zusammenhang (s. zu 1 15) so besonders wichtige Wort εἰκών bezeichnet aber auch das Verhältnis des Menschen zur Welt; der Mensch ist vom Kosmos nach seinem Bild geschaffen und mit dem κόσμος durch die „Sympathie" verbunden, jenen organischen Zusammenhang, der nach stoischer Lehre Irdisches und Himmlisches verkettet s. Philo de opif. mundi 117 p. 28 ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν . . . (weitere Stellen bei Scott, Hermetica II 200). Die Reihe Gott — Welt — Mensch ist auch Corp. Herm. 10 10. 12. 14 vorausgesetzt, wo die Welt als ὑλικὸς θεός erscheint, der Mensch als δεύτερον ζῷον μετὰ τὸν κόσμον und wo 10 14 der Gedanke noch einmal zusammengefaßt wird: τρία τοίνυν ταῦτα, ὁ θεὸς καὶ ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος· καὶ τὸν μὲν κόσμον ὁ θεὸς ἔχει, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὁ κόσμος. καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου ⟨υἱὸς καὶ τοῦ θεοῦ⟩ ὥσπερ ἔκγονος. Ebenso im hermetischen Asclepius (Ps. Apuleius) 10 *aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius*, wo es dann vom Menschen heißt *laudes gratesque maximas agens deo, cuius imaginem* (d. h. den Kosmos) *venerans, non ignarus se etiam secundam esse imaginem dei*. Solche Reihen entsprechen einem Bedürfnis der Welterklärung (s. auch Corp. Herm. 9 9 in einem vielleicht interpolierten Satz θεός — κόσμος — τὰ ἐν τῷ κόσμῳ). Daß auch Pls solche Reihen kennt, zeigt I Cor 11 3 mit der Reihe Gott — Christus — Mann — Weib, die durch das Wort κεφαλή verbunden wird und in der Christus die Stelle des Ur- und Idealmenschen bei Philo einnimmt. — 2. Bei Philo aber verbindet sich die kosmologische Spekulation mit einem r e l i g i ö s e n G e d a n k e n. Er hat nämlich jenen Gedanken von der Welt als Sohn Gottes umgestaltet zu dem von den zwei Söhnen; der ältere ist der κόσμος νοητός, der jüngere der κόσμος αἰσθητός (Quod deus sit immutabilis 31 p. 277). Nun hat aber dieser ältere Sohn, der κόσμος νοητός, nach der in Beilage 2 wiedergegebenen Stelle de opif. mundi 20 ff. offenbar Beziehungen zum λόγος, der de migrat. Abr. 6 p. 437 ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων, de confus. ling. 146 p. 427 πρωτόγονος und τῶν ἀγγέλων πρεσβύτατος heißt und mit dem Menschen nach Gottes Bilde (vgl. de opif. mundi 20 ff. Beilage 2) identifiziert wird s. zu 1 15 und den Exkurs zu I Cor 15 45. Zu der Benennung ist hier die von Plutarch wiedergegebene Deutung des älteren Horus auf εἴδωλόν τε καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος zu vergleichen (de Iside et Osiride 54); zugleich aber wird bei Philo ein religiöser Gedanke sichtbar, denn diesem älteren Sohn Gottes eignen besondere religiöse Funktionen: er ist Organ des Schöpfungswerkes Gottes (de migr. 6), Mittler und Offenbarer Gottes (Quod deus sit immut. 138 p. 293), und es kann von ihm gesagt werden καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται (de confus. ling. 146 p. 427). Eine solche Identifizierung des Gottesoffenbarers mit dem pneumatischen „Menschen" vom Himmel kennt auch Pls I Cor 15 45 ff. Col 3 10. Daß mit dieser ganzen Konzeption religiöse Gedanken verbunden sind, sieht man wohl am besten an der Deutung, die Philo der hohenpriesterlichen Kleidung gibt (Vita Mos. II 117—135 p. 152—155

und de spec. leg. I 84—97 p. 225—227). Das Logeion, das ‚Schildlein' des Hohenpriesters, ist ein Abbild des Logos und repräsentiert mit seinen beiden Lagen den Logos des Alls περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος und den der sichtbaren Dinge, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο (Vita Mos. II 127). Die hohepriesterliche Kleidung als Ganzes aber entspricht der Welt, und diese Welt ist als Gottes Sohn Fürsprecher (παράκλητος) des Menschen bei Gott, da der Hohepriester so gekleidet seine Tätigkeit ausübt! Vgl. den in Beilage 3 wiedergegebenen Text Vita Mos. II 133 f. Auch daran darf in diesem Zusammenhang erinnert werden, daß nach de spec. legibus I 41 p. 218 die irdische Welt „wie ein Sohn über den Vater" dem Moses Aufschluß über Gott gegeben hat. — 3. Alle hier skizzierten Vorstellungen lassen sich in dem Schema einer von Gott ausgehenden „Reihe" unterbringen: Gott — Welt — Mensch (Hermetica); Gott — ideale Welt — Logos — sichtbare Welt, deren Teil der Mensch ist (so wäre die Reihe nach Philo zu rekonstruieren und so ist sie de op. mundi 25, siehe Beilage 2, auch indirekt bezeugt); Gott — Christus — Mann — Weib (Pls I Cor 11) oder Gott — Himmelsmensch — Adam (I Cor 15). Gemeinsam ist mindestens den Konzeptionen bei Philo und Pls, daß das zweite Glied der Reihe für das dritte, ihm verwandte (sein Abbild) offenbarende, helfende, rettende Bedeutung hat. Die Herkunft dieses Gedankens vom göttlichen Gesandten, der sein eigenes Abbild erlöst, scheint neuerdings immer mehr aufgeklärt zu werden s. meinen Exkurs zu Hermas Vis. V 7 und WBauer Vorbemerkung zum Ev. Jo (beides in diesem Handbuch): es handelt sich um die kosmologisch-soteriologische Vorstellung vom Urmenschen, die ursprünglich iranischer Herkunft ist und von uns besonders aus manichäischen und mandäischen Texten rekonstruiert werden kann. Hier findet sich die Verbindung von Kosmologie und Soteriologie, die für Col so bezeichnend ist; nur ist sie hier nicht Voraussetzung wie bei Pls, sondern Hauptsache: der göttliche Gesandte, also bei den Mandäern Manda d'Haije, teilt das Schicksal des Urmenschen und der Seele (Weltseele oder Einzelseele), in die Materie versenkt zu sein. Hier erscheint darum das zu Erlösende als Abbild des Erlösers s. Linkes Ginza II (das mandäische Totenbuch) 44 S. 461 31 Lidzbarski, wo der „Mann", der Helfer, zum „Mānā" spricht: *Du bist mein Abbild, dich will ich emporheben und in meinem Gewande bewahren.* Hier ist endlich das zu Erlösende, also das dritte Glied im Sinn der oben genannten Reihen, der „Mānā", der göttliche Teil im Menschen, der im Linken Ginza II 61 S. 486 17 auch *„verborgener Adam"* im Gegensatz zum *„körperlichen Rumpf"* genannt wird. Aehnlich ist die manichäische Vorstellung vom *monuhmed* s. Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 23. Man hat den Eindruck, daß die Vorstellung, die Manichäer wie Mandäer übernehmen, der des Pls von den beiden „Menschen" nähersteht als der Philos von den beiden Welten oder vom himmlischen und irdischen Menschen, die stark von Plato beeinflußt ist. Der Protest des Pls I Cor 15 46 gegen die übliche Anschauung, nach der der Himmelsmensch zeitlich der „erste" ist, trifft Philo, aber nicht die „iranischen" Texte, nach denen der Helfer zuletzt erscheint! — Es ist nun ohne weitere Belege deutlich, daß Pls seinen Christus an die Stelle des κόσμος der hermetischen Schriften, des κόσμος νοητός — λόγος Philos, des Urmenschen der „iranischen" Texte setzt. Es ist auch ohne weiteres wahrscheinlich, daß das hellenistische Judentum, dem er entstammte, ihm bereits vorgearbeitet hatte, vielleicht weniger durch Identifizierung des „Menschen" mit dem Messias, sondern eher mit der „Weisheit". Denn Col 1 15 ff. liest sich, wenn man von der christlichen Beziehung absieht, eher wie ein Preis der Weisheit als wie eine Prädikation des Messias s. den Exkurs zu 1 14 und Windisch in den Neutest. Studien f. Heinrici 220 ff. Die berühmte Schilderung der Weisheit Prov 8 22—25 umschreibt etwa das, was Pls πρωτότοκος πάσης κτίσεως nennt. Von da aus erklären sich die wichtigsten Weiterbildungen. Die Gestalt der Weisheit ist hellenisiert worden (Sap 7 24): so konnte es zu der Auffassung der Weisheit als Welt (Philo, Hermetica) und als Logos (Philo)

18 er ist vor allem und das All hat in ihm seinen Bestand. So ist er auch das
Haupt des Leibes der Gemeinde, (denn) er ist der Anfänger, Erst-
geborener unter den Toten, auf daß er bei allem der Erste würde,
19 20 dieweil es der Fülle Gottes gefiel, in ihm zu wohnen und durch ihn
alles unter seiner Herrschaft zu versöhnen — da Friede gestiftet war

---

kommen. Sie ist auch mythisiert, d. h. mit einer göttlichen Person gleichgesetzt worden. Das würde nach allem soeben ausgeführten dann einfach eine Rückkehr zum Ursprung der Gestalt bedeuten; ein solcher scheint vorzuliegen, wenn Hen. 42 von einer erfolglosen Erdenfahrt der Weisheit erzählt wird. Die 33. Ode Salomos mit der Predigt der vollkommenen Jungfrau scheint auch hierher zu gehören. Natürlich ist es auch wieder verständlich, wenn der Menschensohn Hen. 48 2. 3. 6 mit Prädikaten geschildert wird, die in der Weisheitsliteratur der Gestalt der Weisheit gehören. Indem Pls nun als einzigen Mittler zwischen Gott und Welt nicht nur bei der Erlösung, sondern auch bei der Schöpfung Christus nannte, gab er ebenso der Ausschließlichkeit des Christusglaubens Ausdruck, wie dem immer bleibenden Anspruch des Christentums, daß die von ihm verkündete Offenbarung kosmische Bedeutung besitzt. Die Mittel lieferte ihm eine religiös-philosophische Konzeption, die bereits im Judentum heimisch war. Wie unentbehrlich diese kosmische Beziehung des Christusglaubens war, zeigt uns und zeigte vielleicht auch dem Apostel das Beispiel der Synkretisten in Kolossae s. den Exkurs zu 2 23. Denn wenn in deren Kult die „Elemente" offenbar eine Hauptrolle spielen, und wenn diese Rolle mit der des Christus im Christentum verglichen wird s. 2 8, so sind die Elemente offenbar als Mittler zwischen Gott und Mensch gedacht. Die „Welt" der hermetischen Texte und Philos ist also durch die Elemente ersetzt. Damit ist jede Bestimmung des kosmischen Verhältnisses von Christus aus unmöglich gemacht. Man begreift angesichts dieser Vorstellung, wie wichtig es war, daß Pls auch die kosmische Bestimmtheit des Menschen von Christus aus gegeben wußte: eine von kosmischen Kräften bedrängte und gedrückte Menschheit konnte nur durch einen Christus, der Weltschöpfer und Weltseele war, erlöst werden. — Vgl. zum ganzen Josef Kroll Die Lehren des Hermes Trismegistos 1914, Bréhier Les idées philosoph. et relig. de Philon d'Alexandrie 1917, Reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium 1921.

Mit 18 beginnt der zweite Teil des Exkurses (Punkt nach συνέστηκεν!). Wenn man aus 1 17 eine Aussage ähnlich der Vorstellung von 2 19 herauslesen darf, daß nämlich Christus das Haupt des Kosmos sei (s. zu 1 17), so bezeichnet der erste Satz von 1 18 deutlich den Uebergang zum „Leib der Gemeinde"; man wird τῆς ἐκκλησίας (s. den Exkurs zu I Cor 1 2) dann als Gen. epexegeticus fassen; andernfalls wäre es Apposition. Zu dem Bilde vom Leib und seiner den bloß bildlichen Gebrauch verlassenden Anwendung auf die Gemeinde s. zu I Cor 12 12. Das Stichwort unseres Abschnitts lautet: Erstgeborener unter den Toten, denn mit der Auferstehung Christi begann die neue Menschheit; allen anderen, die den Tod erlitten haben oder noch erleiden werden, hat er damit das Leben — zwar nicht geschenkt, aber verbürgt. Danach ist ἀρχή zu erklären, das an und für sich ebenso wie κεφαλή s. zu 2 19 und πρωτότοκος s. zu 1 15 kosmologischen Sinn haben kann (vgl. die Mithrasliturgie ed. Dieterich p. 2 und weitere Belege bei Lightfoot); hier steht das Wort in der Bedeutung von ἀπαρχή I Cor 15 20. 23 und ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς Act 3 15, πρῶτος Act 26 23. Ebenso ist nun πρωτεύων zu verstehen; es wird ἐν πᾶσιν hinzugefügt, nicht ἐν τούτῳ — das ist wahrscheinlich ein Wink für die Kolosser, die zwar an den Heilsmittler glauben, ihm aber die Ehre des Schöpfungsmittlers nicht zugestehen wollen; so zeigt

sich auch hier die aktuelle Bedeutung des ἵνα-Satzes s. den Exkurs zu 1 14. πρωτεύειν im N. T. nur hier; in LXX Esth 5 11 II Macc 6 18 13 15 vgl. Plutarch Moralia p. 9 B σπεύδοντας τοὺς παῖδας ἐν πᾶσι τάχιον πρωτεύειν, Jamblich Vita Pyth. 8 § 43 p. 30 Nauck τῶν ἐν ἑκάστῳ τῷ γένει πεπρωτευκότων. Die Stellung Christi als Haupt der Gemeinde hängt mit der Auferstehung zusammen. **19** hat die Aufgabe, die These von 1 18 (Χριστός = κεφαλή τοῦ σώμ. = πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρ.) zu begründen. Jede Auslegung, die 1 18—20 nicht einheitlich faßt, sondern verschiedene Beziehungen der Würde Christi herausliest, wird der klaren Disposition des christologischen Abschnitts nicht gerecht s. Exkurs nach 1 14. Als Subjekt des ὅτι-Satzes kann man ὁ θεός annehmen; dann ist πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι Acc. c. Inf. (Klöpper, Haupt), aber die genannte Ergänzung macht Schwierigkeiten; so faßt man wohl besser πᾶν τὸ πλήρωμα als Subjekt auf (von Soden, Ewald, Abbott); das Part. masc. εἰρηνοποιήσας ist dann ad sensum konstruiert. In jedem Fall ergibt sich der Sinn, daß das ganze Pleroma in Christus Wohnung genommen hat. Zu πλήρωμα s. Lightfoots Exkurs; die Bedeutung des Wortes ist in Col nicht entwickelt, sondern vorausgesetzt; aus diesem Umstand und aus der Verwendung von πεπληρωμένος 2 10 dürfen wir wohl schließen, daß πλήρωμα ein Terminus der kolossischen Synkretisten ist — nur wenden sie ihn, wie aus dem antithetisch gemeinten Satz 2 9 hervorgeht, nicht auf Christus an, sondern auf die στοιχεῖα. In der hellenistischen Theologie wird πλήρωμα von Gott gebraucht, der ἕν und πᾶν ist, so Corpus Hermeticum 16 3 (nach dem Text von Reitzenstein Poimandres 349) τὸν τῶν ὅλων δεσπότην καὶ ποιητήν ... καὶ πάντα ὄντα καὶ ἕνα — τῶν πάντων γὰρ τὸ πλήρωμα ἕν ἐστι καὶ ἐν ἑνί, ferner von dem zweiten Gott Corp. Hermet. 12 15 p. 232 Scott ὁ δὲ σύμπας κόσμος οὗτος, ὁ μέγας θεὸς, καὶ τοῦ μείζονος εἰκὼν, καὶ ἡνωμένος ἐκείνῳ, καὶ σώζων τὴν τάξιν κατὰ τὴν βούλησιν τοῦ πατρός, πλήρωμά ἐστι τῆς ζωῆς. Die Welt heißt auch πλήρωμα τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ Corp. Herm. 6 4 s. auch 9 7; πλήρωμα ἀρετῶν von der Seele gebraucht Philo de praem. et poen. 11 p. 418. So erklärt sich auch der schon ganz technische Gebrauch in den Oden Salomos 19 5 (Uebers. v. Greßmann bei Hennecke Neutest. Apokryphen² 455) *und die sie* (die Mischung des göttlichen Trankes) *nehmen, sind in dem Pleroma zur Rechten.* In diesen Zusammenhang gehört dann die bekannte Terminologie der entwickelten Gnosis, in der mit πλήρωμα die Gesamtheit der göttlichen Emanationen bezeichnet wird. Die moderne Fragestellung, ob πλήρωμα in Col passivisch oder aktivisch gebraucht sei, ist bei diesem in Col schon halb technischen Ausdruck nicht von Belang; man benutzt offenbar gerade den Doppelsinn des Wortes vgl. zu 2 10 und Eph 1 23. Von einer Deutung des Ausdrucks nach Eph, wie sie bei den Kirchenvätern beliebt ist, muß man aus methodischen Gründen absehen s. den Exkurs zu Eph 4 16. Die Frage, wann dieses Pleroma in Christus Wohnung nahm, muß nach dem Kontext beantworten werden. Da in 1 20 vom Kreuz die Rede ist, möchte ich den Vorgang jetzt doch nicht wie in Aufl. 1 auf die Erhöhung, sondern auf das gesamte Erlösungswerk deuten. Es entsteht dann freilich eine gewisse Spannung zu Ph 2 5 ff. s. den folgenden Exkurs, die sich aber aus der kosmischen Orientierung unserer Stelle zur Genüge erklärt. **20** ἀποκαταλλάσσειν, nur in christlicher Literatur belegt, wird 1 22 zweifellos = καταλλάσσειν Rm 5 10 II Cor 5 18 ff. gebraucht. Hier bezieht es sich aber auf das Werk des Christus an der ganzen Welt mit Einschluß der Geistermächte; zu ἐπὶ τῆς γῆς und ἐν τοῖς οὐρανοῖς s. die Erklärung zu Ph 2 10. Der dort geschilderte Zustand — Verehrung des κύριος durch das All — ist das Resultat dieses ἀποκαταλλάσσειν; das Wort bezeichnet also die Unterordnung des Alls unter Christus.

durch seines Kreuzes Blut — Irdisches wie Himmlisches durch ihn!
21 Auch euch, die ihr einst entfremdet wart und feindlichen Sinnes mit
22 (euren) schlechten Werken — euch hat er nun versöhnt durch seines
Fleischesleibes Tod, euch darzustellen heilig, fehllos und untadelig
23 vor ihm, wenn ihr beharrt beim Glauben, festgegründet und ohne zu
weichen von der Hoffnung des Evangeliums, das ihr vernommen, wie
es aller Kreatur unter dem Himmel gepredigt ist — sein Diener bin
ich Paulus geworden.

Die befremdliche Wahl des Ausdrucks ist doch nicht unerklärbar: Pls lag offenbar an der Parallelisierung dieses Werkes Christi mit dem 1 22 geschilderten. εἰρηνοποιήσας würde man auf die Versöhnung der Menschen mit Gott deuten, wenn nicht der Kontext auf etwas anderes wiese: vom Versöhnungswerk an den Menschen ist erst 1 22 die Rede, hier handelt es sich um die Unterwerfung des Alls; da nun nach 2 20 die Befolgung der δόγματα ein Ausfluß der στοιχεῖα-Verehrung ist, andrerseits nach 2 14 für den Christen die Geltung der δόγματα mit dem Kreuzestode Jesu aufgehört hat, so sind die Forderungen jener kosmischen Gläubiger des Menschen seitdem befriedigt; es ist „Frieden gestiftet". Die Worte εἰρηνοποιήσας κτλ. bilden also eine Ausführung zu ἀποκαταλλάξαι; sind sie vielleicht von Pls in eine schon geformte Aussage eingeschoben? In jedem Fall bedeuten sie eine Unterbrechung und machen eine Wiederholung von δι' αὐτοῦ nötig. Von einem kosmischen Frieden ist auch die Rede Berakhoth 16 b (Bab. Talmud I 60 Goldschmidt): *R. Saphra pflegte nach seinem Gebet Folgendes zu sagen: Es möge dein Wille sein, o Herr unser Gott, daß du Frieden stiftest in der oberen und in der unteren Familie und unter den Schülern, die sich mit deiner Gesetzeslehre befassen.* Auch im jüdischen Kaddischgebet wird in der 5. Bitte um Frieden *in seinen Höhen und bei uns und ganz Israel* gebetet (Siddur Sephat Emeth, Gebetbuch, 1906, S. 114). Die Einigkeit unter den Aeonen, der Zustand, in den sie durch den Logos versetzt sind, wird Od. Sal. 12 9 f. geschildert vgl. dazu Greßmann in Die Christliche Welt 1911, 650 ff.; von der kosmischen Erlösung heißt es Od. Sal. 7 15 f. (Uebers. v. Greßmann bei Hennecke Neutest. Apokr.[2]) *denn von ihm ward es bereitet und es strahlte auf in dem Sohne, daß es das All um dessen Erlösung willen durchdringe, daß der Höchste kund werde unter seinen Heiligen.* Die Botschaft vom Frieden im Kosmos kommt einer oft ausgesprochenen Sehnsucht des Hellenismus entgegen s. Wendland Hellenist.-röm. Kultur 171 ff. Jene Botschaft verhieß Befreiung von dem Fluch, στρατιῶται τῆς εἱμαρμένης (Catal. cod. astrol. V 2 Kroll 30 10) sein zu müssen und gab Antwort auf den Ruf, mit dem der von Hippolyt benutzte Theologe den Attis-Namen Papas deutet (s. die Rekonstruktion bei Reitzenstein Poimandres S. 93 § 21): τὸ γὰρ ὄνομα, φησί, τοῦ Πάπα ⟨φωνὴ⟩ πάντων ὁμοῦ ἐστι τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων λεγόντων ‚παῦε, παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου' (charakteristischer Weise fügt der christliche Bearbeiter Eph 2 17 gnostisch gewendet hinzu s. z. St.).

Die Darstellung vom Heilswerk Christi 1 18—20 ist dem ersten Teil des christologischen Exkurses formell gleichgestaltet (s. den Exkurs zu 1 14), ist ihm aber auch sachlich insofern verwandt, als auch sie durchaus kosmisch bedingt ist: Christus ist dadurch Anfänger eines neuen Aeons — das bedeutet πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν — geworden, daß das göttliche Pleroma, die uneingeschränkte Fülle der Gottheit, in ihm Wohnung nahm und durch ihn das All erlöste; dies wurde

zu Ende geführt mit der Erhöhung, die ihm das All unterwarf s. Ph 2 10. Mutatis mutandis können wir ἀποκαταλλάσσειν 1 20 (s. auch 2 15!) mit Ascensio Jes. 11 23 illustrieren (übers. v. Flemming bei Hennecke Neutest. Apokryphen): *und ich sah ihn und er war im Firmament . . ., und alle Engel des Firmaments und Satan sahen ihn und beteten ihn an.* (Die Fortsetzung wiederholt die Schilderung für die übrigen sechs Himmelsräume.) Dieser Glaube an die Erhöhung bietet gerade dem Hellenismus sehr viel; denn eine Erlösung, die nur Sündenvergebung schaffte, muß ihn eine halbe Sache dünken: es blieb ja die Macht der kosmischen Zwingherren des Menschen ungebrochen, es blieb der Druck der εἱμαρμένη, es blieb die Gewalt der στοιχεῖα. Die Gewißheit einer nur halben Lösung aber hat man in Kolossae offenbar aus dem Evangelium des Epaphras gewonnen; so konnte der Glaube an die Elemente sich neben dem Christusglauben behaupten. Pls bezeugt darum, daß sein Christentum auch Befreiung von den kosmischen Gewalten in sich schließt, denn Christus hat sie sich unterworfen und der Christ darf bekennen, wie es später Tatian oratio ad Graecos 9 p. 10 7 Schwartz formuliert: ἡμεῖς δὲ καὶ εἱμαρμένης ἐσμὲν ἀνώτεροι καὶ ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων ἕνα τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν καὶ οὐ καθ' εἱμαρμένην ἀγόμενοι τοὺς ταύτης νομοθέτας παρῃτήμεθα. — Aus solchen Interessen heraus hat Pls hier betont, daß der zur Erlösung gesandte Christus die Fülle der Gottheit in sich trug. Ph 2 5 ff. ist von dem gegenteiligen Interesse geleitet; dort wird hervorgehoben, daß Christus auf seine gottgleiche Würdestellung verzichtet habe, um menschengleich zu werden. Diese Spannung ist nicht nur aus der Verschiedenheit der Interessen begreiflich, sondern auch darum verständlich, weil sie der zugrundeliegenden mythischen Vorstellung eigentümlich ist. Der wohl aus Iran stammende Mythus vom Urmensch und göttlichen Gesandten (s. den Exkurs zu 1 17 Nr. 3) stellt die Sache einmal so dar, daß der Gesandte als Verkleideter, ohne die Attribute seiner Gottheit, in die Welt kommt — das entspricht I Cor 2 9, II Cor 8 9, Ph 2 5 ff. Sodann aber findet sich dort auch die Vorstellung, daß der Gesandte mit seiner göttlichen Kraft als Fremder in der Welt erscheint: *mit meiner Kraft und meiner Erleuchtung wohnte ich in der nichtigen Wohnung, mit meiner Erleuchtung und meinem Lobpreis hielt ich mich fremd von dieser Welt* (Mandäische Liturgien S. 224 Lidzbarski), das ist die Vorstellung, die unserer Stelle zugrunde liegt. Am auffälligsten findet sich dieser Gegensatz in dem berühmten Lied von der Perle in den Thomasakten ausgesprochen, wo es Kap. 109 heißt: μόνος δὲ ὢν ἐξενιζόμην τὸ σχῆμα καὶ τοῖς ἐμοῖς ἀλλότριος ἐφαινόμην (p. 220 Bonnet) und gleich darauf ἐνεδυσάμην δὲ αὐτῶν τὰ φορήματα, ἵνα μὴ ξενίζωμαι (p. 221). Weiteres bei Bultmann Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1925, 119 f. So wird man es begreiflich finden, daß diese Spannung auch innerhalb der Christologie des Pls zu bemerken ist.

21 f. Die folgenden drei Verse kehren von dem christologischen Thema des Exkurses zurück zur Erinnerung an die Bekehrung der Leser und im Anschluß daran zu dem Gedankengang des Prooemiums, dessen immer noch ausstehende Abrundung hier endlich erfolgt s. zu 1 14. Weil ein neuer Gedanke beginnt, kann 1 21 nicht an das Vorhergehende angeschlossen werden. Dann liegt, wenn wir die bestbezeugte Lesart SACKLP ἀποκατήλλαξεν annehmen, eine Störung des Satzgefüges vor; bei der Lesart ἀποκατηλλάγητε B 33 ist die Anakoluthie noch größer. ἀποκαταλλαγέντες D*G ist jedenfalls Emendation der zu zweit genannten Textform. Zum Partizipium mit εἶναι s. Moulton Einl. i. d. Sprache des N. T. 357 ff. Blaß-Debrunner Gramm. § 352. Zu ἐχθρός s. den Ausdruck (τοῖς) θεοῖς ἐχθρός in der Philosophie als analoge (nicht etwa den Gebrauch bei Pls beeinflussende) Erscheinung Plato republ. I 352 b Epiktet III 22 91. διάνοια steht hier in neutralem Sinn s. Epiktet III 22 20 νῦν ἐμοὶ ὕλη ἐστὶν ἡ ἐμὴ διάνοια, ὡς τῷ τέκτονι τὰ ξύλα, ὡς τῷ σκυτεῖ τὰ δέρματα, anders Eph 2 3. **22** ἐν ist wegen der Konkurrenz von διά vielleicht nicht instrumental zu fassen, sondern als Bezeichnung für

24 So habe ich denn Freude an den Leiden, die ich für euch trage,
und (wenn ich) mit meinen leiblichen Nöten das Maß der Christusleiden
25 erfülle, (so kommt das) seinem Leib, der Gemeinde, zugut. Deren
Diener bin ich geworden nach dem mir verliehenen göttlichen Amt,
26 bei euch das Gotteswort zu verkünden, das Geheimnis, verborgen vor
Aeonen und Generationen — nun aber ward es seinen Heiligen offen-
27 bar; ihnen wollte Gott kundtun, wie unermeßlich die Herrlichkeit dieses
Geheimnisses bei den Heiden sei: Christus in euch, die Hoffnung auf
28 Herrlichkeit. Ihn verkünden wir durch Ermahnung und Belehrung
in aller Weisheit für jedermann, auf daß wir alle vor ihn bringen als

---

den Ort des Todes und damit auch der Versöhnung. Vielleicht soll die Wendung mit ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς 1 21 rhetorisch korrespondieren. **23** Zur Verbindung von Kolossermission und Weltmission s. 1 4; *πᾶσα κτίσις* ist rhetorische Uebertreibung s. zu I Th 1 8. Mit den letzten Worten des Verses will Pls offenbar auf seine eigene Person kommen; er bringt nämlich nun in **24—II 5** immer noch nicht sein Anliegen vor, sondern sucht erst eine engere Verbindung mit den ihm unbekannten Lesern herzustellen. In einer ähnlichen Situation können wir ihn nur noch den Römern gegenüber beobachten; auch Rm läßt in 1 8—15 (14!) 15 14 ff. und 16 deutlich das Bestreben erkennen, die Beziehungen zwischen dem Apostel und der ihm unbekannten Gemeinde möglichst herzlich zu gestalten. In Col haben besonders die Sätze 1 24. 28 2 1. 5 diese Aufgabe. Der Ton in **24** liegt also auf χαίρω und ὑπὲρ ὑμῶν im ersten, auf ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ im zweiten Satz. Die Vorstellung vom Christusleiden wird bei dieser Gelegenheit nicht entwickelt, sondern vorausgesetzt.

Christusleiden. Die Grundvoraussetzung der paulinischen Christusfrömmigkeit ist das Bewußtsein, mit Christus mystisch verbunden zu sein — und zwar seit dem Erlebnis von Damaskus Gal 1 16 2 20 Ph 3 9. So ist ihm der Christusgläubige eine καινὴ κτίσις, denn er lebt nur ἐν Χριστῷ II Cor 5 17. Was er glaubt, liebt und hofft I Th 1 3, was er ersehnt Ph 1 8, was er in sich trägt, sowohl an demütiger Gesinnung gegen den Nächsten Ph 2 5, wie an heroischer Kraft Ph 4 13 II Cor 12 9, das ist durch diese Einheit mit Christus bedingt. (Vgl. zu d. St.) Diesem sein ganzes Leben tragenden Bewußtsein verleiht Pls bei besonderen Gelegenheiten auch besonderen, für den jeweiligen Fall zugespitzten Ausdruck; es ergeben sich daher verschiedene Gedankenreihen, die wir nicht in ein System einordnen dürfen, sondern aus der jeweiligen Situation zu verstehen haben. a) Leiden (Sterben) und Auferstehen Christi erlebt der Gläubige auch; das Leiden oder die Kreuzigung in der Weltentsagung Gal 6 14, das Begrabenwerden in der Taufe Rm 6 4 Col 2 12, die Auferstehung in der sittlichen Erneuerung Rm 6 4 8 10, in der Befreiung von allem Druck Col 2 12. 20, im Triumph seiner inneren Kraft nach vorausgegangener Schwachheit II Cor 13 4 oder in der endlichen Verherrlichung Ph 3 10 Rm 8 17 (in Rm 8 also zwei verschiedene Anwendungen des Gedankens!). — b) Auch ohne der Auferstehung zu gedenken, verwertet Pls den Gedanken des Christusleidens: wer ἐν Χριστῷ ist, muß leiden! II Cor 1 5 4 10 Gal 6 17 I Th 3 3 (s. zu d. St.). — c) Die mystische Gedankenreihe erscheint eschatologisch bedingt; Motto: οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον (erg. αὐτόν!), διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω Ph 3 12. Pls ist durch seine Bekehrung in einen zwangsläufig sich vollziehenden Prozeß hineinversetzt, der sich an ihm selbst wie an der Gemeinde auswirkt und beide dem Ende zuwachsen läßt. An ihm selbst: der Apostel wird der δόξα Χριστοῦ allmählich immer ähnlicher Ph 3 10 II Cor 4 16, s. auch ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν II Cor 3 18. An der Gemeinde: auch an ihr

müssen Christusleiden zur Erscheinung kommen I Th 3 3. Mit der Vorstellung von den eschatologischen Wehen des Messias (s. zu I Th 3 3) hängt vielleicht die Annahme zusammen, daß bis zur Parusie eine ganz bestimmte Anzahl von Christusleiden von der Gemeinde abgetragen werden müssen; und unsere Stelle ist nun so zu verstehen, daß Pls durch eigenes Leiden der Gesamtgemeinde (also auch den ihm unbekannten Gemeinden im Lykustal) diese ihr bestimmte Leidensmenge abtragen hilft. — Daß alle hier skizzierten Vorstellungen mannigfache Berührungen mit Gedanken der Mysterienreligionen aufweisen, ist im Exkurs zu Rm 6 4 und in den Bemerkungen zu Gal 6 17 Ph 3 8 belegt. Daß Pls dem übernommenen Gedanken eine ganz neue Kraft gegeben hat, indem er das Sittliche an die Stelle des Magischen setzte, sieht jeder, der nicht nur für Analogien, sondern auch für Abstände Sinn hat. — Vgl. zum ganzen Steubing Der paulinische Begriff „Christusleiden" (Heidelb. Diss., Darmst. 1905), Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus (1924), S. 190 ff.

σάρξ hier = σῶμα s. Exkurs zu Rm 8 11. Paulus bildet ein Wort-, oder besser Gedankenspiel, indem er statt ἐν τῷ σώματί μου ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας schreibt ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν κτλ. Das Christusleiden seines „Fleisches" kommt dem Christusleib zu gut und gehört darum zur διακονία, von der **25** die Rede ist. οἰκονομία hat in der Koine eine umfassende Bedeutung. Hier kommt in Betracht 1. ‚Plan Gottes' im Hinblick auf μυστήριον s. zu Eph 3 9. 2. ‚göttliches Amt'. δοθεῖσα entscheidet für die zweite Bedeutung; πληρῶσαι τὸν λόγον s. Rm 15 19 heißt dann: das Amt der Verkündigung ausrichten vgl. P. Lond. III 904 p. 125 24 ff. (= Deißmann Licht v. Osten[4] 231 f.) ἵν[α] ... τὴν συνήθη [οἰ]κονομίαν τῆ[ς ἀπο]γραφῆς πληρώσωσιν. Ob εἰς ὑμᾶς zum Vorhergehenden oder zum Folgenden gehört, ist nicht auszumachen. **26 27** wird exkursartig diejenige Seite am λόγος d. h. am Evangelium beschrieben, auf die es Paulus in dieser Situation besonders ankommt: das μυστήριον, dessen Darstellung mit I Cor 2 6—16 bezeichnender Weise übereinstimmt. Vgl. Col 1 26 mit I Cor 2 7 f. 10, Col 1 27 mit I Cor 2 7. 9 Col 2 2 f. mit I Cor 2 7. Da es sich bei μυστήριον um den Inhalt des Evangeliums handelt, sofern er den Lesern ἐλπὶς τῆς δόξης gibt, so kann nicht die Tatsache der Heidenpredigt gemeint sein (gegen von Soden). Vor der naheliegenden Methode, nach Eph 3 5 ff. zu erklären, kann nicht genug gewarnt werden, denn Interessen und Tenor der beiden Briefe sind verschiedenartig — um von der Autorfrage ganz abzusehen. Das μυστήριον ist vielmehr nach I Cor 2 6 s. Exkurs z. St. ein christologisches: Christi, des menschgewordenen Gottessohnes Herrlichkeit — wie sie auch Ph 2 9 ff. dargestellt wird — ist es, die den Gläubigen „Hoffnung auf Herrlichkeit" verleiht. Dies Geheimnis war verborgen ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν; damit sind vor allem die ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου I Cor 2 7 f. gemeint, also die 2 8. 15 erwähnten Mächte. Ueber Aeon s. zu Eph 1 2. Zur Betonung der Hoffnung vgl. 1 5 1 12 1 23 3 4 3 24. Bei ἔθνη liegt der Ton mindestens ebenso auf dem Gegensatz zum himmlischen Ursprung des Geheimnisses, wie auf dem zu den Juden: das Geheimnis ist den Völkern der Welt verliehen. Dann wird man Χριστὸς ἐν ὑμῖν nicht „der unter euch gepredigte Christus" übersetzen, sondern es „als ebenso knappen wie plastischen Ausdruck für das pneumatische Einwohnen Christi in den Angeredeten" fassen (Schmitz Die Christusgemeinschaft des Paulus 90), zumal wenn man die Nachbarschaft der mystischen Gedanken 1 24 und 1 28 beachtet. Dieser Χριστὸς ἐν ὑμῖν ist mit dem Pneuma identisch s. Rm 8 10 und macht seine Träger zu Christusmenschen, die der künftigen Herrlichkeit sicher sind. ὅς ist von Χριστός attrahiert und gegen die leichtere Lesart ὅ beizubehalten. **28** kehrt wieder zum Thema von 1 24 f. zurück: Paulus und die

29 Vollkommene in Christus. Dazu mühe ich mich bei meiner Arbeit mit
2 seiner Kraft, die mir gewaltige Kräfte verleiht. Ich möchte nämlich,
daß ihr wißt, wie ich mich mühe für euch und für die Laodicener und
2 (überhaupt) alle, die mich persönlich nicht kennen. Sie sollen innerlich
durch Belehrung in Liebe ermahnt werden zum vollen reichen Verständnis, zur Erkenntnis des göttlichen Geheimnisses: Christus (ist
3 sein Name), und in ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis
4 verborgen. Ich sage das, damit euch niemand mit schönen Reden
5 täusche. Denn wenn ich äußerlich fern bin, so bin ich doch im Geist
bei euch und sehe mit Freuden, wie gut und sicher es um euren
Glauben an Christus steht.
6 Da ihr nun den Herrn Jesus Christus angenommen habt, so führt
7 euren Wandel auch in ihm, gewurzelt und erbaut in ihm, fest am
8 Glauben hängend, wie ihr unterwiesen seid und reich an Dank! Gebt acht,
daß euch nicht jemand mit der Philosophie und mit leerem Trug für
Menschenüberlieferung gewinne, — für die Weltelemente, wider Christus,

---

Leser. Aus dem Wortspiel mit πᾶς soll man heraushören: auch die dem Autor unbekannten Kolosser sollen im Evangelium volle Erlösung finden. τέλειος: ob das Wort hier cum grano salis zu verstehen ist s. zu I Cor 2 6, ist schwer auszumachen; Paulus sagt ja nichts über die Erreichbarkeit des Ziels. Daß τέλειος aber den Pneumatiker bezeichnet, also I Cor 2 6 zu vergleichen ist, obwohl hier grundsätzlich alle Christen eingeschlossen werden, ist nach dem Zusammenhang wahrscheinlich. Dann darf man an die Selbstbezeichnung der Gnostiker als τέλειοι erinnern s. Corpus Hermet. IV 4 ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος, καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως, καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι (dazu Reitzenstein Hellenist. Mysterienrel.[2] 190 ff.). Weiteres bei Bousset Kyrios Christos[2] 239 3. Auch nach Jamblich. de myst. 3 7 p. 114 Parthey wird τέλειος erst, wer weiß τίς ὁ ἐνθουσιασμός ἐστι καὶ ὅπως γίνεται. Einfluß dieser Terminologie ist wohl auch bei Philo anzunehmen s. de somniis II 234 p. 689 M. τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωυσῆς, ἀλλ', ὡς ἔφην, μεθόριον τῆς ἀγενήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως. Angesichts dieser Parallelen erscheint es nicht ausgeschlossen, daß der Begriff τέλειος eine Rolle bei den kolossischen Synkretisten gespielt hat. **29** ἀγωνιζόμενος wird 2 1 mit ἀγών wieder aufgenommen, ist also ebenso zu deuten und nicht auf Kampf, sondern auf Anstrengung zu beziehen s. zu I Th 2 2. **II 1** Die Gemeinden des Lykustales werden zusammen genannt; beide Gemeinden stehen in Verbindung mit einander s. 4 16; sie sind beide nicht von Paulus gegründet, erhalten aber nach 4 16 etwa zu gleicher Zeit je einen Brief von ihm. Die Formel θέλω (γὰρ) ὑμᾶς εἰδέναι s. I Cor 11 3 ist eine schematische Briefformel genau wie die uns zufällig in den Papyri sehr häufig begegnende Formel γινώσκειν σε θέλω. Zu ἑόρακαν s. Moulton Einl. i. d. Sprache des N. T. 77 Radermacher Gramm.[2] 94. 96. **2** Der Zweck der Arbeit des Apostels ist die παράκλησις des Gemeinden, das Ziel dieser Ermahnung die πληροφορία τῆς συνέσεως, die Erkenntnis des 1 26 f. geschilderten Geheimnisses. Bleibt man im Geleise dieses der Absicht von 1 21—2 5 wohl entsprechenden Gedankengangs, so wird man συνβιβασθέντες trotz ἐν ἀγάπῃ nicht ‚zusammengeschlossen' übersetzen, sondern ‚belehrt' s. Act 9 22 LXX Philo Quis rer. div. her. 25 p. 476 M. σὺ τὰ λεκτέα συνεβίβασας εἰπεῖν mit Beziehung auf Ex 4 12. ἐν ἀγάπῃ

würde dann eine Milderung des συνβιβάζειν bedeuten: nicht Lehrgesetze, sondern freundschaftliche Ermahnung vgl. die ähnlich vorsichtige Haltung des Paulus einer unbekannten Gemeinde gegenüber Rm 15 15. **3** πάντες οἱ θησαυροί ist wieder im Sinn des christologischen Exkurses betont; **4** zeigt ja deutlich daß Pls bei den vorhergehenden Worten an die στοιχεῖα-Verehrer gedacht hat. παραλογίζεσθαι ἐν πιθανολογίᾳ ist fast als ein Ausdruck zu betrachten; dann hat πιθανολογία natürlich einen schlimmen Sinn, s. P. Lips. I 40 col III 7 διὰ πιθανολογίας τὰ ἁρπαγέντα ζητοῦσι κατέχειν ,durch Redekunst suchen sie das Geraubte zu behalten'. **5** γάρ dient der Anknüpfung, nicht der Begründung von 2 4; andernfalls käme man auf den Gedanken, Pls müßte sich gegen den Vorwurf verteidigen, daß er nicht genug für die Leser sorge (so Hofmann, Ewald). τάξις und στερέωμα s. I Macc 9 14 können militärische Bilder sein (Lightfoot) s. Cat. Cramer VI 318 ,στερέωμα' εἶπεν, καθάπερ πρὸς στρατιώτας εὐτάκτως ἑστῶτας καὶ βεβαίως, τὸν στερρὸν οὐκ ἀπάτῃ οὐ πειρασμὸς διασαλεύει. Aber τάξις würde als militärischer Terminus eine neutrale Bedeutung haben (Abteilung oder Schlachtordnung s. Philo de gigant. 43 p. 268); hier dagegen steht das Wort in lobendem Sinn. Was Paulus lobt, ist aber wohl mehr die Ordnung der Gemeinde als die Reife ihres Christentums; mit diesem kann er unmöglich zufrieden sein s. 2 4 ff. **6** Nun endlich kommt Pls auf den Gegenstand des Briefes. **7** ἐποικοδομεῖσθαι hier in abgeblaßter Bildbedeutung s. die Parallelisierung mit ἐρριζώμενοι. Das Dankgebet als Frucht des guten Glaubensstandes s. zu 1 12 und zu I Th 3 9. **8** Zur Konstruktion (μή mit Futurum) s. Radermacher Gramm.[2] 173. 178, zum Artikel nach τις „ganz nach hellenistischer Regel", die auf ein unbestimmtes Substantiv ebenso wie auf τις eine Bestimmung mit Artikel folgen läßt s. ebda. 115. 117, zur Stellung Blaß-Debrunner § 474 5. συλαγωγεῖν nur hier im N. T. = ,als Beute wegführen' s. Heliodor 10, 35 p. 307 Bekker οὗτός ἐστιν ὁ τὴν ἐμὴν θυγατέρα συλαγωγήσας. Die Bedeutung ,berauben' wäre hier matt. Hier endlich werden die Gegner charakterisiert. Es ist bemerkenswert, daß φιλοσοφία im N. T. nur hier vorkommt und zwar sensu malo, parallel mit ἀπάτῃ; ob geradezu mit ἀ. identisch, ist fraglich, trotzdem der Artikel nur einmal steht s. Pfister Philologus 69, 414 und Anm. 20. Zum Vergleich sei auf Justin verwiesen: in beiden Apologien steht das Wort φιλοσοφία 8 mal, darunter keinmal mit der üblen Nebenbedeutung unserer Stelle; dagegen 3 mal mit εὐσέβεια gepaart (I 3 2 12 5 II 15 5). An unserer Stelle kann φιλοσοφία aus der Sprache der kolossischen Synkretisten entlehnt sein, selbstverständlich mit umgekehrtem Wertvorzeichen; es wäre dann daran zu erinnern, daß die hermetische Κόρη Κόσμου bei Stobaeus Anth. I p. 407 Wachsmuth (Exc. XXIII 68 p. 404 Scott) den Stand (?) der Propheten dazu geschaffen sein läßt, ἵνα φιλοσοφίᾳ μὲν καὶ μαγείᾳ ⟨τὴν⟩ ψυχὴν τρέφῃ. — Sensu malo ist natürlich auch παράδοσις τῶν ἀνθρώπων gemeint; der Ausdruck soll zur formalen Charakteristik der „Philosophie" dienen; ἄνθρωπος hat hier denselben geringschätzigen Ton wie Gal 1 1. 11 f. Das Wesen der bekämpften Lehre wird erst charakterisiert durch κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Die Kritik des Pls geht also dahin, daß Christus in jener „Philosophie" von den „Weltelementen" verdrängt sei. Diese Gegenüberstellung führt mit Notwendigkeit auf eine persönliche Fassung von τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.

ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ. I. Bedeutung: στ. von στοῖχος ,Reihe' heißt ,Reihenglied' (vereinzelt auch selbst „Reihe", „Linie", z. B. von der Schattenlänge der Sonnenuhr Aristoph. Eccl. 651 f.). So bezeichnet man die Buchstaben, die γράμματα, soweit sie im Alphabet stehen vgl. Schol. z. Dionys. Thrax, Anecd. ed Bekker II 793 f. καὶ διὰ τοῦτο λέγει αὐτὰ (scil. τὰ γράμματα) εἶναι στοιχεῖα διὰ τὸ ἔχειν αὐτὰ τάξιν πρὸς

9 **denn in ihm wohnt doch wirklich und völlig alle Fülle der Gottheit,**
10 **und ihr seid dieser Fülle teilhaftig geworden in ihm, dem Haupt aller**

ἄλληλα· τότε γὰρ καὶ στοιχεῖά ἐστιν. ὅταν δὲ μὴ κατὰ τάξιν γράφωνται, γράμματα λέγονται, οὐκέτι στοιχεῖα. Und metonymisch verwendet man diese Benennung des A-B-C's wie im Deutschen zur Bezeichnung der „elementarsten" Kenntnisse. Xenophon Comment. II 1 1 βούλει σκοπῶμεν, ἀρξάμενοι ἀπὸ τῆς τροφῆς ὥσπερ ἀπὸ τῶν στοιχείων; vgl. auch Hebr 5 12 und wohl auch Plato Legg. VII 790 c οἷον στοιχεῖον ἐπ' ἀμφότερα σώματός τε καὶ ψυχῆς. Von Platos Theätet (39 p. 201 e στοιχεῖα ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα, doppelsinnig! στ. steht für die Wahrnehmungen, die unsere Vorstellungen, und für die physikalischen Elemente, die unsere Leiblichkeit bilden) und Sophistes (37 p. 252 b) an beginnt nun die technische Verwendung des Wortes στ. in der philosophischen Sprache = ‚Grundstoff'. Vgl. LXX Sap 7 17 19 18 IV Macc 12 13. Die Geschichte der Nüancierungen von στ. innerhalb der Philosophie siehe bei Diels Elementum 23 ff. Der hellenistische Synkretismus, dem philosophische Gedanken in mythologischem Gewande neu erstanden (vgl. dazu Reitzenstein Poimandres 52 A. 3), mußte das philosophische στοιχεῖον mythologisch fassen, denn die ‚Elemente' waren ihm durch Geister repräsentiert. So darf es uns nicht wundernehmen, wenn wir (wo zuerst?) als vierte Bedeutung von στ. ‚Geist' finden. Vgl. den Uebergang zu dieser Bedeutung in den orphischen Hymnen ed. Abel 5 4 ὑψιφανὴς Αἰθέρ, κόσμου στοιχεῖον ἄριστον, 66 4 (Ἥφαιστ') ἐργαστήρ, κόσμοιο μέρος, στοιχεῖον ἀμεμφές. Die sog. Κόρη Κόσμου b. Stobaeus Anth. I 449 S. 44 p. 403 f. Wachsmuth erzählt von den Bitten der στοιχεῖα an den Schöpfer (Exc. XXIII 53—61 Scott). Sie beklagen sich über den Menschen; aber es sind die empedokleischen Elemente, und sie werden als ἱερὰ καὶ μεγάλου πατρὸς ἄξια τέκνα bezeichnet. Dagegen wird στ. auf böse Geister im Testamentum Salomonis bezogen 8 2 ff. p. 31* f. Mc Cown; sieben Geister kommen zu Salomo: ἡμεῖς ἐσμεν στοιχεῖα κοσμοκράτορες τοῦ σκότους, es sind Ἀπάτη, Ἔρις, Κλωθώ, Ζάλη, Πλάνη, Δύναμις, Κακίστη; καὶ τὰ ἄστρα ἡμῶν ἐν οὐρανῷ φαίνονται μικρὰ καὶ ὡς θεοὶ καλούμεθα. Unter Führung des πρῶτος δεκανὸς τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου kommen ein andermal τὰ τριάκοντα ἓξ στοιχεῖα, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου zu Salomo (18 2. 4 p. 51*f.). Es kann nicht wundernehmen, wenn στοιχεῖα sowohl die Gestirne im Pariser Zauberpap. 1303, als die empedokleischen Elemente (laut Dio v. Prusa, Or. borysth. 36 39 ff. nach zoroastrischer Lehre das Gespann des Zeus) heißen. Denn diese wie jene haben ihren Gott oder ihren Geist. Deutlich wird das an zwei Stellen des Alexanderromans (Ps.-Kallisthenes ed. Müller im Anhang der Didotschen Arrianausgabe I 1b S. 1 u. S. 11 f.; Meusel Jahrb. f. Philol. Supplement V 706. 713). Dort heißt es von dem ägyptischen König Nektanebos: τὰ γὰρ κοσμικὰ στοιχεῖα λόγῳ πάντα αὐτῷ ὑπετάσσετο — diese στοχεῖα werden nachher als ἀέριοι, χθόνιοι oder καταχθόνιοι δαίμονες oder θεοί erklärt s. Pfister Philol. 69, 416 f., weiter aber wird von Nektanebos berichtet: καταμετρήσας τοὺς οὐρανίους δρόμους . . . καὶ συγκλονήσας τὰ κοσμικὰ στοιχεῖα τῇ μαγικῇ τέχνῃ χρώμενος . . . κατανοήσας τοὺς οὐρανίους δρόμους τῶν κοσμικῶν στοιχείων — hier sind also wohl Gestirngötter gemeint. Vgl. noch Simplicius in Aristot. de caelo I 3 p. 107 15 ed. Heiberg πρὸς τοὺς στοιχειοκράτορας λέγεται θεοὺς τοὺς τῶν ὅλων στοιχείων ἐπιβεβηκότας. Im Neugriechischen heißen Lokaldämonen στοιχειά. Zur Wortgeschichte und Wortbedeutung s. Diels Elementum, Deißmann Art. ‚elements' in der Encyclopaedia Biblica, Dibelius Geisterwelt im Glauben des Paulus 227 ff., Pfister Philologus 69, 410 ff., Bonhöffer Epiktet und das Neue Testament 130 ff. — II. K u l t u s: In der Verehrung dieser Elementargottheiten treffen sich die großen religiösen Strömungen der Zeit: a) Der von den orientalischen Religionen ausgehende Einfluß vgl. Herodot I 131 von den Persern θύουσιν δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. Vgl. Cumont Die orient. Religionen im röm. Heidentum, Deutsche Ausg. v. Gehrich 242 ff. Wendland Hellenist.-röm. Kultur 77 ff.

b) Die philosophische Religion. Weil der Mensch aus den Elementen gebildet ist IV Macc 12 13, hat er die Beziehung zu den Elementen zu pflegen. Die Lehre vom Mikrokosmos und die Forderung des „sonnenhaften Auges" gehört hierher s. Poseidonius b. Sext. Emp. Math. VII 93 καὶ ὡς τὸ μὲν φῶς ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου, Manilius IV 906 f. *ad sidera mittit sidereos oculos*, Philo de spec. leg. I 266 p. 252 M. ἐν οὖν τῷ περιρραίνεσθαι πληττομένοις καὶ διεγειρομένοις μόνον οὐκ ἄντικρυς αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, γῆ καὶ ὕδωρ, φωνὴν ἀφιέντα φησίν· ἡμεῖς ἐσμεν ἡ τοῦ σώματος ὑμῶν οὐσία, ἡμᾶς ἡ φύσις κερασαμένη θείᾳ τέχνῃ διέπλασεν εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν, ἐξ ἡμῶν παγέντες, ὅτε ἐγένεσθε, πάλιν εἰς ἡμᾶς ἀναλυθήσεσθε, ὅταν δέῃ θνήσκειν· οὐδὲν γὰρ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι πέφυκεν, ἀλλ' ἐξ ὧν ἡ ἀρχή, πρὸς ταῦτα καὶ τὸ τέλος. Eine ähnliche Anschauung vertritt das hermetische Fragment bei Stobaeus Anth. I 41, S. 8 p. 291 f. Wachsmuth (Excerpt V 4. 7 p. 408. 410 Scott) καὶ γὰρ γῆς τε καὶ ὕδατος καὶ πυρὸς καὶ ἀέρος ἐπιρροὴ ἡμῖν γίγνεται, ἥτις τὰ σώματα ἡμῶν νεοποιοῦσα συνέχει τὸ σκῆνος. Später wird die Abhängigkeit im einzelnen so erklärt: der Schlaf wirkt in uns σωματοποιῶν τὴν ἐπεισελθοῦσαν ὕλην, ἑκάστῳ τὸ οἰκεῖον διαστέλλων, τὸ μὲν ὕδωρ τῷ αἵματι, τὴν δὲ γῆν ⟨τοῖς⟩ ὀστέοις καὶ μυελοῖς, τὸν δὲ ἀέρα τοῖς νεύροις καὶ φλεψί, τὸ δὲ πῦρ τῇ ὁράσει. Auch der Gestirnglaube ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen: das in Beilage 4 mitgeteilte (hermetische?) Gedicht bei Stobaeus Anth. I 5, S. 14 p. 77 f. Wachsmuth will zeigen, daß die Affekte, aber auch γένεσις λόγος und ὕπνος von den sieben Planeten stammen. Wer sich von den Gestirnen abhängig fühlt, betet sie an vgl. Gal 4 10. Das hermetische Fragment VI bei Pitra Analecta sacra et classica V p. 284 ff. schildert, wie die 36 himmlischen „Dekane" die 36 Teile des menschlichen Leibes beherrschen; sie hat der Mensch zu verehren; ihnen zulieb hat er sich auch bestimmter Speisen zu enthalten s. Col 2 21. So wird begreiflich, wie Pls auf den Judaismus der Galater als Dienst der στοιχεῖα beurteilen und Gal 4 Heiden- und Judenchristen scheinbar auf dieselbe Stufe stellen kann. — c) Der Engelglaube des Judentums, der sich bisweilen zum Engelkultus steigerte, wie Asc. Jes 7 21 8 5 Apc Jo 19 10 22 8 vermuten lassen s. zu Gal 4 3. — Auf dem Boden der Mysterien und des Zaubers sind sich die genannten Strömungen begegnet. Man ruft die Elemente an s. P. Leid. II 28 p. 797 Leemans = Dieterich Papyrus magica VII 5 f. p. 806 ἐπικαλοῦμαι καὶ εὔχομαι τὴν τελετήν, ὦ θεοὶ οὐράνιοι, ὦ θεοὶ ὑπὸ γῆν, ὦ θεοὶ ἐν μέσῳ μέρει κυκλούμενοι, man schwört bei ihnen s. Vettius Valens VII 5 p. 293 Kroll ὁρκίζω σε Ἡλίου καὶ Σελήνης καὶ πέντε Ἀστέρων τοὺς δρόμους Φύσιν τε καὶ Πρόνοιαν καὶ τὰ τέσσαρα Στοιχεῖα. Sie bilden den Weg, auf dem des Mysten Ruf zu Gott gelangt s. Corp. Herm. 13 20 ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, διὰ τῶν κτισμάτων σου (den vollständigen Text s. auch in Beilage 3 zu Rm). — Daß auch die kolossische θρησκεία τῶν ἀγγέλων eine synkretische Religion war, in der sich Tendenzen wie die genannten begegneten, läßt sich wahrscheinlich machen s. Exkurs zu 2 23.

Die Polemik gegen die στοιχεῖα-Verehrer wird erst 2 16 fortgeführt. **9. 10** a ‚Gottes Pleroma (s. zu 1 19) wohnt in Christus und die Menschen werden ἐν Χριστῷ zu πεπληρωμένοι' — wir werden aus diesen Thesen die Frömmigkeit der kolossischen „Philosophen" entwickeln dürfen: das Pleroma kommt in den kosmischen Gewalten zur Erscheinung, und nur durch sie wird man πεπληρωμένος. πεπληρωμένος ist dann offenbar einer, der Gemeinschaft mit dem Pleroma erlangt hat — d. h. nach der kolossischen Lehre: mit den στοιχεῖα, nach der Lehre des Pls: mit Christus. Vielleicht liegt ein verwandter Sprachgebrauch Od. Sal. 19 5 zugrunde, s. das Zitat bei 1 19. σωματικῶς Theodoret III p. 34 Schulze οὐ σχετικῶς, s. auch σῶμα 2 17; das Pleroma ist wirklich in ihm erschienen; **10** b infolgedessen ist er das ‚Haupt' jeder kosmischen Gewalt s. Exkurs zu 1 20 und Ph 2 9 ff. Von besonderer Wichtigkeit ist es, daß κεφαλή hier und 2 19 in kosmischem Sinn gebraucht

11 Mächte und Gewalten; in ihm seid ihr auch beschnitten mit einer
nicht äußerlichen Beschneidung, der Abtötung des fleischlichen Leibes,
12 der Christus-Beschneidung, und seid mit ihm in der Taufe begraben;
in ihm seid ihr auch mit auferweckt durch den Glauben an die Kraft
13 Gottes, der ihn von den Toten erweckte; auch euch, die ihr in den Sünden
und der Unbeschnittenheit eures Fleisches tot wart, auch euch hat er
zum Leben geführt mit ihm — er, der uns unsere Sünden vergeben
14 hat, der unsern Schuldschein mit seinen uns verklagenden Sätzen aus-
gestrichen hat — und er hat ihn beseitigt, ihn ans Kreuz geheftet;

wird. Die Entstehung dieser Terminologie können wir vorläufig nur vermuten. Es ließe sich etwa darauf hinweisen, daß in den mandäischen Texten die Seele (oder der Mana) in einen „körperlichen Rumpf" hineinkommt, der von ihr Leben empfängt (so daß sie also sein „Haupt" wäre, aber das steht nicht da): Lidzbarski Mandäische Liturgien S. 100 4, Linkes Ginza 46 S. 465 19, 57 S. 480 17, 59 S. 484 5, 61 S. 486 15. Es wäre dann weiter auf die Parallelität dieser „Seele" mit der Weltseele zu verweisen und zu vermuten, daß die Weltseele und die Welt als Haupt und Rumpf betrachtet worden wären. Man könnte auch an die Anrufung des Ἀγαθὸς δαίμων im Zauber erinnern (Dieterich, Fleckeisens Jahrbücher Suppl. 16, 808; Reitzenstein Das iran. Erlösungsmysterium 191 2) καὶ οὐρανὸς μὲν κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ πόδες, τὸ δὲ περίζωμα ὠκεανός, und die verwandte, aber unserer Stelle viel näherstehende Ausprägung des Gedankens, die nach Macrobius Saturnalia I 20 17 Serapis einem kyprischen König geoffenbart haben soll: εἰμὶ θεὸς τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν κ' ἐγὼ εἴπω. | οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δὲ θάλασσα, | γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί, τὰ δ' οὔατ' ἐν αἴθερι κεῖται, | ὄμμα δὲ τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο. Aber sichere Belege für die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge fehlen; wir können nur den kosmischen Gebrauch von κεφαλή und σῶμα (2 19) konstatieren. Vgl. übrigens auch Corp. Herm. 1 31 ἅγιος εἶ, ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος· ἅγιος εἶ, ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων. Eine andere, aber gleichfalls kosmische Verwendung von κεφαλή findet sich I Cor 11 3 s. auch Eph 5 22 ff. Der Gedanke ‚ihr habt also in Christus alles, was euch die „Philosophen" von den στοιχεῖα versprechen' wird **11—15** in drei Einzelausführungen begründet: ‚ihr habt in Christus Beschneidung, Lebenspendung und Befreiung von den Mächten der Elemente' (2 11. 12b 15). **11** Die Taufe — s. βάπτισμα 2 12 — ersetzt die Beschneidung; der neue Initiationsritus ist an die Stelle des alten getreten. ἀχειροποίητος ist eine ähnliche Bildung wie ἀχειρόπλαστος ἀχειρούργητος; es klingt der Gedanke mit an, daß, was nicht mit Händen gemacht ist, eigentlich das Wahre sei vgl. Philos Gegenüberstellung de special. leg. I 66 f. p. 222 M. τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ . . . τὸ δὲ χειρόκμητον. . . Die Taufe wird als Ablösung der Beschneidung dargestellt, trotzdem die folgenden Ausführungen diesen typologischen Gesichtspunkt nicht weiter betonen; also ist vielleicht anzunehmen, daß die Kolosser zu einer περιτομή neigen. Dabei kann es sich um die jüdische Beschneidung selbst handeln s. Exkurs zu 2 23, allenfalls auch um einen Selbstverstümmelungsritus orientalisch-hellenistischer Religionen. Mit ἀπέκδυσις wird eine neue Deutung der Taufe eingeführt vgl. Philo leg. alleg. II 55 p. 76 M. zu Gen. 2 25 ἡ φιλόθεος ψυχὴ ἐκδῦσα τὸ σῶμα καὶ τὰ τούτῳ φίλα καὶ μακρὰν ἔξω φυγοῦσα ἀπὸ τούτων πῆξιν καὶ βεβαίωσιν καὶ ἵδρυσιν ἐν τοῖς τελείοις ἀρετῆς δόγμασι λαμβάνει. An unserer Stelle ist mit ἀπέκδυσις

der Gedanke der Todestaufe gegeben s. Rm 6 3 f. Warum Pls diese Deutung hier einführen mag? Entweder bloß einer Gewohnheit folgend oder mit Beziehung zur περιτομή (man beachte, wie der περιτομή-Gedanke in 2 13 abermals auftritt): die alte περιτομή war ein Ritus am σῶμα; mit der neuen Beschneidung ist nicht nur die alte erledigt, sondern auch das σῶμα abgetan. Vgl. Holtzmann Neutest. Theol. I² 454. **12** Mit ἐν ᾧ καί beginnt die zweite Ausführung (s. zu 2 11—15), die sich formal dem Vers 11 an die Seite stellt, sachlich aber durch συνταφέντες vorbereitet ist: Pls zieht die Folgerung aus dem Gedanken von der Todestaufe s. Exkurs zu Col 1 24. Mit **13** aber bringt er eine neue Wendung, die auch formell markiert ist: durch das Eintreten des neuen Subjekts ‚Gott'. Aeußerlich knüpft allerdings νεκρούς an ἐκ νεκρῶν des vorigen Verses, συνεζωοποίησεν an συνηγέρθητε an; sachlich aber findet eine Verschiebung des Bildes statt: in 11 f. stellte die Taufe den Tod (im Sinne der Christusmystik) dar; die Weiterführung des Gedankens, die ja verschiedene Deutungen der Auferstehung zuläßt (s. Exkurs zu 1 24), führte darauf, das συζωοποιεῖσθαι auf die Beseitigung der Schuld zu beziehen; dann sind aber die Leser nicht mehr als συναποθανόντες in der Taufe, sondern als νεκροί in den Sünden vorgestellt, und der bei συνεζωοποίησεν vorausgesetzte Tod ist der vorchristliche Zustand der Leser, hier als ἀκροβυστία bezeichnet — Cat. Cramer VI 321 ἀκροβυστίαν ἐνταῦθα, οὐ τὴν τοῦ σώματος λέγει. Lohmeyer hat in der Festgabe für Deißmann 1927, S. 250 gezeigt, wie in dem formelhaften σὺν αὐτῷ (Χριστῷ s. 2 20) die Wirklichkeit des neuen Lebens versichert wird. Wie die Lebenspendung geschehen ist, sagt χαρισάμενος und **14**: Gott hat den Menschen die Schuld erlassen. Aus der Beziehung auf diese allgemein-christliche Erfahrung erklärt sich der Uebergang von ὑμᾶς zu ἡμῖν am besten; eine Unterscheidung zwischen Judenchristen und Heidenchristen liegt wohl fern. Die Wendung ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον zieht offenbar ein Bild aus dem antiken Geschäftsverkehr heran; der Schein, der gegen uns zeugte (χειρόγραφον bezeichnet nicht nur den Schuldschein s. d. Anm. bei Ewald² 382), ist ungültig gemacht. Das Bild scheint von Paulus nicht erfunden, sondern aus dem Judentum übernommen zu sein; wenigstens betet der Jude noch heute in dem Gebet für die zehn Bußtage (von Neujahr bis Versöhnungstag) Abinu Malkenu, das sehr alte Bestandteile enthält (ein Zitat daraus schon Taanith 25 b) *lösche durch deine große Barmherzigkeit alle Urkunden aus, die uns anschuldigen* (Gebetbuch Siddur Sephat Emeth S. 356 f., Strack-Billerbeck z. St.). Dann darf man aber nicht damit rechnen, daß das Bild im folgenden durchgeführt werde. In der Tat ist es schon mit ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου aufgegeben s. BGU II 388 Col II 23 ἆρον ταῦτα ἐκ τοῦ μ[έ]σ[ου] von Geräten, die beseitigt werden sollen, Epiktet III 3 14. 15 αἶρε ἐκ τοῦ μέσου synonym mit ἀπόβαλε, II Th 2 7. Und so wird man auch in προσηλώσας nicht mehr einen Terminus des Schuldrechts sehen, sondern einfach eine Beziehung des „Scheines" auf das Kreuz, die wohl durch die Sitte, den τίτλος mit der Schuld des Delinquenten ans Kreuz zu heften (Mc 15 26), nahe gelegt wurde. Man wird daran erinnern dürfen, daß das Urchristentum sehr produktiv in solchen bildartigen Beziehungen der Heilserfahrung zur Kreuzigung ist vgl. I Petr 2 24 Ign. Eph. 9 1 διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενον τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ Trall. 11 2 κλάδοι σταυροῦ vgl. auch Barn. 9 8 12 1. Dagegen nimmt Deißmann Licht v. Osten⁴ 282 f. an, daß die Formulierung doch in einem uns unbekannten technischen Annulierungsbrauch wurzeln. Dölger Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze 129 ff. vermutet, daß das Kreuz, wie später oft, als τρόπαιον gedacht sei, an dem man die Waffen des Feindes — das sei die „Handschrift" — zum

15 die Mächte und Gewalten hat er zum Spott gemacht, indem er sie über-
16 wand; in ihm hat er über sie triumphiert. So soll man euch nicht richten nach Essen und Trinken, wegen Fasten, Neumond oder Sabbat.
17 Das (alles) ist ja nur das Schattenbild des Zukünftigen, das Wesen selbst aber
18 ist in Christus (zu finden). Es darf euch keiner geflissentlich verurteilen, der sich auf »Demut« und Engelverehrung beruft, wie er sie bei der Einweihung geschaut hat — grundlos eingebildet in seinem irdischen Sinn —

Zeichen des Triumphes befestige; das ist eine Kombination von Hypothesen, die sich wegen ihrer Unsicherheit nicht besonders empfiehlt. Noch andere Vermutungen bei L. Troje Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot 136. Der instrum. Dativ τοῖς δόγμασιν gehört kaum zum Relativsatz (BWeiß, Ewald), sondern eher zu dem einer Inhaltsbestimmung sonst entbehrenden τὸ καθ' ἡμῶν χειρ.; δόγμα ist in der Koine ein sehr weiter Begriff, oft in bonam und in malam partem bei demselben Schriftsteller gebraucht. Vom Alten Testament steht das Wort Josephus c. Ap. I 8 πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, Philo de Gig. 52 p. 269 f. M. ὁρᾷς ὅτι οὐδὲ ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν ἀεὶ καὶ ἐνσχολάζειν τοῖς ἁγίοις δόγμασι δυνάμενος ἄδειαν ἔσχηκεν ἀνὰ πάντα καιρὸν πρὸς αὐτὰ φοιτᾶν. An unserer Stelle sind Forderungen des Gesetzes gemeint, wie sie 2 16. 20 beschrieben werden; der Ausdruck νόμος ist aber vermieden. Die δόγματα sind bereits mit der Tatsache der Kreuzigung, wie am Ende des Verses gesagt wird, erledigt; wie diese Erledigung vorgestellt ist, sagt Pls hier nicht. Statt eines dritten Partizipiums folgt, wohl um die Subordinierung von προσηλώσας zu ermöglichen, ein Verbum finitum. Ueber καί als das Gefüge des Satzes sprengende Partikel s. Radermacher Grammatik [2] 218. **15** Die dritte Ausführung (s. zu 2 11—15) hat offenbar den Sinn: auch die Geisterwelt (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι s. 1 16) kann den Menschen nichts mehr anhaben, denn sie ist von Christus überwunden. Während aber 1 20 diese Tat Christi als ἀποκαταλάσσειν bezeichnet war, steht hier ein Wort mit kriegerischem Klang. ἀπεκδύεσθαι kann, da dem Zusammenhang nach die Bedeutung ‚etwas ablegen' s. 3 9 ausgeschlossen ist, nur die Bedeutung des Aktivums haben = ‚entwaffnen' s. Blaß-Debrunner § 316 1. Vorausgesetzt ist also, daß die Geisterwelt gegen Christus gekämpft hat, d. h. daß sie ihn ans Kreuz gebracht hat s. Exkurs zu I Cor 2 6 (dort auch Ign. Eph. 19), weiteres Material s. zu Ph 2 7 und bei A. Seeberg Christi Person und Werk 46 ff. Eine Parallele speziell zur Terminologie unserer Stelle ist Ev. Nicodemi 23 p. 307 Tischendorf, wo Hades den Satan fragt: διὰ ποίαν ἀνάγκην ᾠκονόμησας σταυρωθῆναι τὸν βασιλέα τῆς δόξης εἰς τὸ ἐλθεῖν ὧδε καὶ ἐκδῦσαι ἡμᾶς. Indem Gott den Christus zur Herrlichkeit erhöhte s. zu Ph 1 9 ff., hat er die Geister, die ihn unwissend gekreuzigt hatten s. I Cor 2 8, bloßgestellt (δειγματίζειν s. zu Mt 1 19). Dieselbe Vorstellung ist Od. Sal. 28 (Kl. Texte 64, 30) ebenso wie an unserer Stelle als bekannt vorausgesetzt: 11 *und sie umgaben mich wie tolle Hunde, solche, die in Unverstand gegen ihre Herren gehen* . . . 14 *und ich ging nicht zugrunde, weil ich nicht ihr Bruder war, auch meine Abstammung nicht der ihrigen glich.* 15 *Und sie suchten meinen Tod, aber fanden ihn nicht.* Gottes Triumph aber ist dieser Sieg vgl. Od. Sal. 22 3 *er (ist's), der meine Widersacher und meine Gegner zerstreute, er (ist's), der mir Macht gab über die Fesseln, damit ich sie löste.* Der Zusammenhang entscheidet für die Beziehung von ἐν αὐτῷ (vgl. σὺν αὐτῷ 2 13) auf Christus (Klöpper, Ewald), nicht auf χειρόγραφον (v. Soden; aber das χειρ. ist ja beseitigt) oder auf

σταυρός (Origenes, Haupt, Lightfoot, B. Weiß; aber es ist von der Erhöhung, nicht vom Tod die Rede). Vgl. zum Ganzen Dibelius Geisterwelt 138 ff. θριαμβεύειν vgl. zu II Cor 2 14. Es ist also an unserer Stelle der Mythus vom Kampf des göttlichen Gesandten gegen die kosmischen Geistermächte in seiner Anwendung auf Christus vorausgesetzt s. den Exkurs zu 1 20 und Bousset Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1919/20, 50 ff. Die aktuelle Bedeutung, die dieser Ausführung angesichts der Philosophen von Kolossae zukommt, ist ohne weiteres klar. Eine völlig andere Interpretation der Stelle, die die ἀρχαί als Hüter des Gesetzes versteht, findet sich bei Prat Recherches de science religieuse 1912, 201 ff.

Die drei Ausführungen 2 11 ff. 2 13 f. 2 15 wollen feststellen, inwiefern die Christen ‚in Christus' wirklich πεπληρωμένοι sind: 1. sind sie mit ihm in der Taufe, der neuen περιτομή, gestorben und haben das σῶμα τῆς σαρκός abgelegt. — 2. hat Gott die δόγματα beseitigt und den Gläubigen die Schuld erlassen. — 3. hat Gott durch die Erhöhung Christi über die Geister triumphiert. Die drei Gedanken, unter denen besonders 1 und 2 von Pls nicht klar auseinandergehalten sind s. zu 2 13, hängen sachlich eng zusammen: denn die durch die Taufe erledigte περιτομή entsprach dem Zustand unter der Herrschaft der δόγματα; und dieser Zustand, dessen Kennzeichen das δογματίζεσθαι ist, muß nach 2 20 zurückgeführt werden auf das Regiment der στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Theod. v. Mopsuest. I 294 Swete *proponebant etiam angelos indignari, si non lex fuerit custodita.* So ergibt sich aus 2 11—15 ein Bild von den Forderungen der kolossischen „Philosophie": weil man die Engel verehrt, fordert man Erfüllung der δόγματα, unter anderem wohl des Gebotes der περιτομή.

16 setzt die Polemik von 2 8 fort; zu βρῶσις vgl. 2 21; πόσις geht auf den Weingenuß; ἐν μέρει ist formelhaft = „in Sachen von" s. Philo Quod det. potiori insid. soleat 5 p. 192 M. καὶ ὅσοι δὲ ἐν μέρει λόγου τοῦ προκόπτοντος κατὰ τὸν πατέρα κοσμοῦνται . . . Zu der Enthaltung von Speisen vgl. Exkurs vor Rm 14 1, zur Beobachtung von Feiertagen Gal 4 10, über die Form σάββατα zu Mc 1 21. **17** Das Bild σκιά — σῶμα ist auch Philo und Josephus geläufig vgl. Philo de confus. linguar. 190 p. 434 M. νομίσαντας τὰ μὲν ῥητὰ τῶν χρησμῶν σκιάς τινας ὡσανεὶ σωμάτων εἶναι, τὰς δ' ἐμφαινομένας δυνάμεις τὰ ὑφεστῶτα ἀληθείᾳ πράγματα, Josephus bell. jud. II 2 5 σκιὰν αἰτησόμενος βασιλείας, ἧς ἥρπασεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα. Der Körper, der den Schatten wirft, ist nicht Christus, sondern „das Zukünftige", das mit Christus erschienen ist s. Catene VI 325 ἐλθόντος οὖν τοῦ σώματος περιττὴ ἡ σκιά. **18** καταβραβεύειν bezeichnet nach Theodoret III p. 489 Schulze τὸ ἀδίκως βραβεύειν; hier aber vielleicht nur die ungünstige Entscheidung vgl. den bei Preisigke Sammelbuch griech. Urkunden I 4512 57 mitgeteilten Text aus dem II. Jahrh. v. Chr., wo ὅθεν καταβεβραβευμένοι sich auf die Verurteilung bezieht. So dient das Wort auch hier offenbar zur Wiederaufnahme von κρίνειν 2 16. Dann wird man wenigstens den Versuch machen dürfen, auch die Einführung einer Praxis der Irrlehrer mit ἐν parallel 2 16 zu verstehen. θέλων ist dann mit καταβραβευέτω zu verbinden und in der bereits bei den Klassikern sich findenden Bedeutung „gern" auf die Absichtlichkeit der Gegner zu beziehen, s. das Material bei Friedrichsen Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1922, 135 ff. u. vgl. Dio v. Prusa Or. XXXVIII 47 (II p. 56 Budé) οὐ χρήσεσθε αὐτοῖς θέλοντες; die übliche Erklärung (auch Aufl. 1) verbindet θέλων mit ἐν „Gefallen haben an" und beruft sich auf Test. Asser 1 6 ἐὰν οὖν ἡ ψυχὴ θέλει ἐν καλῷ, sowie auf ähnliche Konstruktionen Ps. 111 1 146 10, aber an der ersten Stelle ist der Text, und an allen drei Stellen die Qualität des griechischen Ausdrucks zweifelhaft. So ist die erste Erklärung vorzuziehen, wenn man nicht zu Konjekturen greifen will wie θέλγων, ἐλθών, θάλλων, ἐν ἐθελοταπεινοφροσύνῃ. ταπεινοφροσύνη wird vielleicht richtig

19 und der sich nicht hält an das Haupt; von diesem aus wird (doch) der
ganze Körper durch Bänder und Sehnen versorgt und zusammengehalten
(und auf solche Weise) nimmt er im göttlichen Wachstum zu.
20 Wenn ihr nun mit Christus den Weltelementen abgestorben seid, was
laßt ihr euch, als lebtet ihr in der Welt, mit Satzungen nach Menschen-
21 geboten und Menschenlehren beladen (wie die): »du sollst nicht an-
22 fassen, nicht kosten, nicht berühren — (und zwar d i e Dinge), die
23 sämtlich zur Vernichtung im Gebrauch bestimmt sind und nicht dazu
— obwohl das für Weisheit gilt als »Eigenkult«, »Demut«, »leibliche
Zucht«, — daß ihnen Ehre angetan wird zur Befriedigung irdischen
Sinnes.

---

von Theodoret III p. 489 Schulze erklärt *ταπεινοφροσύνῃ δῆθεν κεχρημένοι καὶ λέγοντες ὡς ἀόρατος ὁ τῶν ὅλων θεὸς ἀνεφικτός τε καὶ ἀκατάληπτος καὶ προσήκει διὰ τῶν ἀγγέλων τὴν θείαν εὐμένειαν πραγματεύεσθαι.* Sonst wäre auch daran zu erinnern, daß *ταπεινοφροσύνη* Hermas Vis. III 10 6 Sim. V 3 7 technisch für Fasten steht und daß Fasten auch zur *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* gehört s. den Exkurs zu 2 8. In jedem Fall aber ist *ταπεινοφροσύνη* nicht nur Ausdruck für eine Gesinnung, sondern für ein (irgendwie kultisches) Verhalten. Bei dem parallelen Ausdruck *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* kann es sich nach 2 8 nur um eine Verehrung der Engel handeln, nicht um eine *θρησκεία* wie sie Engel haben (so Ewald). Das zweite die ‚Irrlehre' charakterisierende Partizipium ist wohl mit S*ABD* 33 *ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων* zu lesen; die etwas weniger gut bezeugte Lesart *ἃ μὴ ἑόρακεν* erklärt sich aus dem Wunsche, hier Polemik wie in *εἰκῇ φυσιούμενος* statt Darstellung zu finden. *ἐμβατεύειν* ‚betreten' heißt in übertragener Bedeutung ‚durchforschen', II Macc 2 30. Mit diesem übertragenen Sinn des Wortes arbeiten die Konjekturen *αἰώρᾳ* oder *ἀέρα* oder *ἄμετρα κενεμβατεύων*. Vielleicht aber ergibt die eigentliche Bedeutung von *ἐμβατεύειν* die Möglichkeit, mit dem überlieferten Texte auszukommen.

ΕΜΒΑΤΕΥΕΙΝ. Die Inschriften des Apolloheiligtums von Klaros (s. über das Orakel von Klaros Strabo XIV 1 27 p. 642), die etwa aus dem II. Jahrh. n. Chr. stammen, bezeugen, daß die das Orakel befragenden Gesandten, die sog. θεοπρόποι, gewisse Mysterien zu feiern hatten s. ThMacridy Jahreshefte d. österr. arch. Inst. XV 1912, S. 36 ff. Inschriften Nr. 15. 16. 20 (jedesmal: ἐπετέλεσε καὶ μυστήρια). Sie müssen sich dazu einer Weihe unterziehen: μυηθέντες ἐνεβάτευσαν (Macridy ebda. VIII 1905, S. 154 ff. Nr. IV 4 = Dittenberger Or. inscr. II 530) oder παραλαβὼν τὰ μυστήρια ἐνεβάτευσεν (Macridy 1912 Nr. 2) und darauf in irgend etwas „hineingehen" (ἐμβατεύειν s. die letzten Beispiele). Dann erst können sie sich den Spruch des Orakels geben lassen: μυηθέντες καὶ ἐνβατεύσαντες ἐχρήσαντο (Macridy 1905 Nr. II 2). Unter dem „Hineinschreiten" wird man dann wohl das Betreten des Heiligtums zum Zweck der Epoptie zu verstehen haben. Man könnte etwa Apuleius Metam. XI 23 vergleichen, wo es von der Einweihung in die Isismysterien heißt *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi*, falls man dabei, wie ich glaube, an das Betreten eines unterirdischen Raumes (Nachweise bei EMaas Orpheus 176 A. 3) zu denken hat. Vgl. Ramsay Athenaeum 1913 (I 106 f.), MDibelius Die Isisweihe bei Apuleius (Heidelb. Sitzungsberichte 1917, 4), S. 30—36.

Man wird also wohl auch hier in ἐμβατεύειν einen kultischen Terminus der Mysteriensprache zu erkennen haben, und wird dann schließen dürfen, daß die „Philosophen" von Kolossae selbst davon Gebrauch gemacht haben,

d. h. daß der von ihnen propagierte Kult κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου Mysterienform hatte. Konstruieren könnte man „betretend, was er geschaut hat“; es wäre dann daran zu erinnern, daß bei Apuleius Metam. XI 27 der Myste vor der Osiris-Weihe einen Teil derselben in der Vision schaut. Auch die Urheber der Lesart ἃ μὴ ἑόρακεν haben offenbar an Visionen gedacht. Aber bei dieser Konstruktion ist vielleicht schon das Tempus des Part. ἐμβατεύων auffallend; auch legt der formale Parallelismus zu 2 16 es nahe, den Relativsatz ebenso wie dort auf die vorher erwähnte Praxis der Irrlehrer zu beziehen, also in unserem Fall auf „Demut“ und Engelkult (s. Uebers.). Mit εἰκῇ φυσιούμενος setzt dann die Kritik des Pls ein. Zu σάρξ s. Exkurs zu Rm 8 11. **19** καὶ οὐ nach dem affirmativen Satz s. Moulton Einleitung i. d. Sprache des N. T. 366 ff. κεφαλή ist, da es sich um den Gegensatz zu den στοιχεῖα-Verehrern handelt, im Sinne von 2 10 zu deuten. Dann ist σῶμα = πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία, meint also den durch die στοιχεῖα repräsentierten Kosmos. Ueber diese kosmische Bedeutung von σῶμα s. o. zu 2 10. Da die Christologie des Pls überhaupt starke Beziehung zu kosmischer Terminologie aufweist s. den Exkurs zu 1 17, so darf diese Wendung nicht befremden; ihre Vereinzelung erklärt sich, wenn man annimmt, daß Pls hier an einen ausgebildeten Vorstellungskreis anknüpfen kann. Bei der Zurückdrängung der kosmischen Gedanken in der Kirche ist es beinahe selbstverständlich, daß Ausleger wie Theodoret die Stelle einfach nach Eph 4 16 deuten (ebenso Traugott Schmidt der Leib Christi 168); siehe aber den Exkurs zu Eph 4 16. Die physiologisch-technische Bedeutung von ἁφή wird durch die Parallele σύνδεσμος und den Kontext sichergestellt; vgl. Lightfoot z. St. und Robinson zu Eph. 4 16. ἐπιχορηγεῖν ‚versorgen’ ist in Ehe- und Scheidungskontrakten besonders häufig belegt s. P. Oxy. VI 905 10 f. [καὶ ὁ γαμῶν ἐπι]χορηγείτω τῇ γαμουμένῃ τὰ δέοντα κατὰ δύναμιν [τοῦ βίου] vgl. BGU I 183 6 III 717 19 ff. P. Oxy. VI 906 5 ff. II 282 4 ff. CPR I 27 12 συμβιβάζειν hier in der eig. Bedeutung, anders als 2 2. Zum Schluß des Verses vgl. Corpus Hermeticum 3 3 p. 146 Scott εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει. Die Periode **20—23** ist darum so schwierig, weil ironische Konzession an die „Philosophen“ und polemische Kritik ihrer Lehre durcheinander gehen; sicher weist 2 23 [a] ἅτινά ἐστιν bis σώματος jenes Element auf und 2 22 [b] κατὰ τὰ ἐντάλματα κτλ. (vgl. 2 4 κατὰ τὴν παράδοσιν κτλ.) dieses. Der Sinn von **20** ist jedenfalls: ‚seid ihr durch Christus von der Herrschaft der στοιχεῖα befreit, so braucht ihr auch deren δόγματα nicht zu erfüllen’ s. Exkurs zu 2 8. Diese δόγματα werden in **21** genannt; ὅρα πῶς αὐτοὺς κωμῳδεῖ Chrys. XI p. 372 Montf., zur Sache s. Exkurs zu 2 23. **22** Die alten Ausleger lassen sich bei der Erklärung des Folgenden oft von dogmatischen Wünschen leiten; von den neueren wird ἀπόχρησις mit Recht auf den *usus*, nicht auf den *abusus* bezogen; dann gibt der Relativsatz die Meinung des Pls wieder vgl. Theodoret III p. 491 Schulze zu ἀπόχρησις: εἰς κόπρον γὰρ ἅπαντα μεταβάλλεται. **23** Die eigentliche Schwierigkeit liegt in οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. *Obscurum est dictum* Theod. v. Mops. I 296 Swete. Die Erklärung, die σάρξ = σῶμα faßt und aus den Worten den Gegensatz zu ἀφειδία σώματος herausliest, ist wohl schon wegen des Gebrauches von σάρξ in 2 18 abzulehnen, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός steht in malam partem s. Exkurs zu Rm 8 19 (zu πλησμονή vgl. das Sprichwort ἐν πλησμονῇ γὰρ Κύπρις Antiphanes bei Athenaeus I 28 F p. 65 Dindorf und öfter). Die verbreitete Deutung: „ist nichts wert, dient nur zur Befriedigung des Fleisches“ (Lueken) ist mißlich wegen des Fehlens jeder Adversativpartikel im Text. Das gilt auch von jeder anderen Interpretation, die λόγον μὲν ἔχοντα mit οὐκ ἐν τιμῇ τινι fortsetzen will (v. Soden,

Lightfoot). Will man οὐκ ἐν τιμῇ τινι κτλ. überhaupt zu dem Relativsatz mit ἅτινα ziehen, so muß man ἅτινά ἐστιν πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός verbinden und dazwischen Textverderbnis (Haupt) annehmen. Mir erscheint noch eine andere Verbindung der fraglichen Worte möglich: Pls wollte vielleicht schreiben: ἅ ἐστιν πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει, οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός — in diesem Fall ist das Fehlen einer Adversativpartikel nicht störend; τιμή steht — vgl. etwa I Cor 12 23 f. — von der Ehre, die den Speisen durch Askese angetan wird. War diese Verbindung von Paulus beabsichtigt, dann haben wir in 2 22 b 23 a (von κατὰ τὰ ἐντάλματα bis mit ἀφειδίᾳ σώματος) eine Parenthese zu sehen, die zu τί δογματίζεσθε κτλ. die Kritik des Pls nachbringt — und zwar eine unvollständige Parenthese, denn die dem konzessiven μέν entsprechende kritische Bemerkung ist ja in κατὰ τ. ἐντάλμ. κ. διδασκ. τ ῶ ν ἀ ν θ ρ ώ π ω ν schon vorweggenommen. Die Möglichkeit einer solchen Parenthese ist nicht syntaktisch, sondern nur psychologisch auszumachen; die psychologischen Vorbedingungen aber scheinen mir bei Pls — zumal wenn er diktiert — vorhanden zu sein. Zu λόγον ἔχειν vgl. Theodoret III p. 491 Schulze ἔδειξε σχῆμα περικειμένους, οὐκ ἀλήθειαν. ἐθελοθρησκεία nicht vor Pls belegt, aber in der Bildung nach Analogie von ἐθελοδουλεία wohl verständlich, meint der Sache nach die θρησκεία τῶν ἀγγέλων. Die Uebersetzung hängt davon ab, ob man in dem Wort ein Urteil des Pls oder einen Ruhmestitel der Gegner sieht. λόγος σοφίας und ταπεινοφροσύνη sprechen für das letzte, ebenso wohl ἀφειδία σώματος, das auf (ehrenvolle) Abhärtung gehen dürfte s. Lucian Anacharsis 24 θυμοειδεῖς τε παρασκευάζον ἐς κινδύνους καὶ τῶν σωμάτων ἀφειδεῖν.

Die „Irrlehrer" von Kolossae. Nach 2 8—23, aber auch nach 1 15—20, s. Exkurs vor 1 15, erscheint als wesentliches Charakteristikum der bekämpften kolossischen Lehre die Verehrung der στοιχεῖα, der ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι, der kosmischen ἄγγελοι. Denn στοιχεῖα und ἄγγελοι sind hier offenbar gleichbedeutend; diese Annahme hat keine Schwierigkeiten, wenn man sich erst einmal von der Voraussetzung frei macht, daß ἄγγελος ein jüdisch-christliches Wort sei s. MDibelius Die Geisterwelt im Glauben des Pls 209 ff. Daß die θρησκεία dieser Wesen nicht einer seitab liegenden spekulativen Neigung, sondern einem Lebensinteresse hellenistischer Frömmigkeit entsprang, ist in den Exkursen zu 1 20 und 2 8 gezeigt worden: wenn das Evangelium, wie man es in Kolossae verstanden hatte, auch Sündenvergebung garantierte, so befreite es den Menschen doch nicht von der Verpflichtung, den στοιχεῖα zu dienen, denen er durch Geburt und Schicksal unterworfen war. Mit der στ.-Verehrung ist nach 2 16 2 21 das Halten von Festen und die Beobachtung von Reinheitsvorschriften verbunden; nach 2 20 steht die θρησκεία τῶν ἀγγ. mit diesen δόγματα im engsten Zusammenhang. Man wird dabei vielleicht eine Wirkung der im Exkurs zu 2 8 unter b skizzierten Gedanken annehmen können: weil der Mensch die Elementargeister verehrt, hat er die Elemente, aus denen er gebildet ist (vgl. die κλῆσις der Mithrasliturgie p. 4 1 Dieterich ὕδωρ ὕδατος τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον) rein zu erhalten, und weil sie die Herrscher der Zeit sind, hat er bestimmte Festzeiten zu feiern s. Gal 4 10. Aber auch sonst wären diese δόγματα begreiflich: ἁγνεῖαι zu heiligen Zeiten gehören zu den Mysterien s. Dieterich Mithr.-L. 99 f., Hepding Attis 182 f., Anrich Ant. Mysterienw. 25 ff., Diels in der Festschrift für Gomperz 6 f. — Was die bekämpfte Richtung selbst anlangt, so ist zu unterscheiden zwischen den außerhalb der christlichen Gemeinde zu Kolossae stehenden Führern jener φιλοσοφία 2 8, d. h. des στοιχεῖα-Kults, und den durch ihre Propaganda gewonnenen Gliedern der Christengemeinde. Nur an diese wendet sich Pls; da er aber offenbar einige Ausdrücke gebraucht, wie sie jene zuerst genannten im Munde führen und wie sie ihm wohl durch Epaphras (1 7. 8) mitgeteilt sind, so lernen wir

durch seine Polemik höchst wertvolles Material kennen; die tertiäre Quelle unseres Wissens wandelt sich in solchem Fall zur primären. Von solchen Termini scheinen ἐμβατεύων s. zu 2 18 sowie das wohl gegensätzlich gebrauchte μυστήριον 1 20 f. 2 2 4 3 darauf zu weisen, daß die Verehrer der στοιχεῖα ihren Kult in Mysterienform ausübten; und ἐθελοθρησκεία 2 23 ist wohl ebenso zu verstehen, d. h. von einem Kult, zu dessen Ausübung es persönlicher Anmeldung und persönlicher Weihe bedarf. Alle aus dem Orient stammenden Kulte haben ja Mysterienform angenommen s. Cumont Die orient. Religionen im röm. Heidentum, deutsch von Gehrich 242. Orientalischer Ursprung ist auch in Kolossae wahrscheinlich; und zwar weist die Verehrung der Elemente besonders auf Persien; denn dort ist seit alters die Verehrung der „Elemente" geübt worden, und man darf dabei ebenso an die Grundstoffe der Welt wie an die Gestirne denken vgl. die Belege bei Bousset Hauptprobleme der Gnosis 223 ff.; über Aufzählungen von Elementen s. Reitzenstein Studien z. antiken Synkretismus S. 69 ff. Dem in Kolossae geübten Kult fehlen aber offenbar die typisch polytheistischen Züge, sonst würde Pls zweifellos in antiheidnischer Polemik die Minderwertigkeit der bekämpften Richtung dartun. Ein Zusammenhang mit bestimmten heidnischen Religionen der Umwelt kann also von uns nicht mehr nachgewiesen werden (in Aufl. 1 waren zur Wahl gestellt die Kulte des Men, Attis, Sabazius, Mithras und der Magna mater); vielmehr ist anzunehmen, daß die στοιχεῖα-Verehrung in Kolossae schon spekulativ gewendet, d. h. „gnostisch" geworden ist. Pls redet ja selbst von einer φιλοσοφία, und die christologischen Gedanken von Col 1 weisen auf eine kosmische Spekulation als Objekt der Polemik; namentlich ist es das hermetische Schrifttum, mit dem wir derartige Gedanken illustrieren können; also wieder ein Stück vorchristlicher Gnosis mit vielleicht letzlich iranischer Herkunft! Freilich verbergen sich hinter den „Elementen" gewiß auch depossedierte Götter, und die mythische Wendung kann jederzeit wieder aufgenommen werden (vgl. als Illustration Beilage 4); was Pls aber in Kolossae bekämpft, ist nicht Heidentum, sondern kosmologische Spekulation. — Ein besonderes Problem stellt der etwaige Zusammenhang der bekämpften Lehre mit dem Judentum dar. Nach Josephus Ant. XII 3 4 siedelte Antiochus der Große zweitausend jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylonien in Lydien und Phrygien an. Dazu vgl. Schürer Geschichte des jüdischen Volkes III[4] 12. Die Stärke der Judenschaft beweist die Stelle bei Cicero pro Flacco c. 28 § 68 *Apameae manifesto comprehensum ante pedes praetoris in foro expensum est auripondo centum paulo minus per Sex. Caesium ... Laodiceae viginti pondo paulo amplius per hunc [ipsum] L. Peducaeum;* dazu vgl. Henle Kolossae und der Brief des hl. Apostels Paulus 53 A. 2, Schürer Geschichte des jüdischen Volkes III[4] 17, Ramsay, The Cities and Bishoprics of Phrygia Vol. I, Part. II p. 667 ff. In Col scheinen 2 11. 14. 16 jüdische Elemente in der στοιχεῖα-Verehrung zu bezeugen. Freilich ließen sich die Stellen zur Not auch anders deuten; die Bezeichnungen περιτομή, χειρόγραφον, σάββατα könnten auf einer interpretatio Christiana fremder Verstümmelungsriten, asketischer Gebote und Wochenfeste beruhen; aber bei der großen Verbreitung des Judentums in jener Gegend wird man mit einem jüdischen Einschlag rechnen müssen. — Dieser hat es dann den Gliedern der Christengemeinde vielleicht erleichtert, sich in jene Mysterien einweihen zu lassen. Denn trotz 2 5 ist aus 2 20 zu erschließen, daß bereits Christen sich in die Mysterien der στοιχεῖα haben einweihen lassen. Gerade weil ausgesprochenes Heidentum bei den στοιχεῖα-Verehrern fehlte, erscheint eine solche Verbindung von Christuskult und Kult der Elemente möglich vgl. Ps. Clemens Homil., Διαμαρτυρία Ἰακώβου 2 μάρτυρας ἔχοιμι οὐρανόν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δ' ἅπασι καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἀέρα, οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω. Man suchte also in den στοιχεῖα-Mysterien die kosmische Sicherung, die man im Christentum nicht zu haben glaubte. So kam es bei diesen Christen zu einem Nebeneinander von Mysterien, wie es

3 Wenn ihr nun mit Christus auferweckt seid, so trachtet nach droben,
2 wo Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes; nach droben richtet euren
3 Sinn, nicht nach der Erde. Denn ihr seid gestorben, und euer Leben
4 ist mit Christus in Gott verborgen; wenn (aber) Christus, euer Leben,
sichtbar erscheinen wird, dann werdet ihr auch mit ihm sichtbarlich ver-
5 klärt werden. So tötet nun das an euch, was noch der Erde gehört: Un-
zucht, Unreinheit, Leidenschaft, böse Lust, und die Habsucht, denn
6 sie ist Götzendienst; um solcher Dinge willen kommt das Zorngericht
7 Gottes. In solchen Dingen war auch euer Wandel einst befangen, als ihr
8 (noch) in ihnen lebtet; nun aber werft auch das alles von euch, Zorn, Wut,
9 Bosheit, Lästerung und Schmährede aus eurem Munde. Belügt einander

---

in der Welt des Synkretismus nichts Unerhörtes ist s. IG XIV 1449 die Grabinschrift eines siebenjährigen Knaben κεῖμαι Αὐρήλιος 'Αντώνιος ὁ καὶ | ἱερεὺς τῶν τε θεῶν πάντων, πρῶτον Βοναδίης, | εἶτα Μητρὸς θεῶν καὶ Διονύσου καὶ Ἡγεμόνος und Anrich Antikes Mysterienwesen 55. Mit der Ausschließlichkeit des Christentums ist es aber dann vorbei. Indem Pls die kosmische Bedeutung des Christenglaubens sicherstellte, hat er die Exklusivität des Christentums gewahrt und die christliche Gemeinde davor geschützt, als eine Mysteriengemeinde neben anderen im Synkretismus erst auf- und dann unterzugehen. — Zum Ganzen s. Henle Kolossae u. d. Brief des hl. Apostels Paulus 1887, Steinmann Gegen welche Irrlehre richtet sich der Kolosserbrief (Straßburger Diözesanblatt 1906, 105 ff.), Dibelius Geisterwelt im Glauben des Pls 151 ff. und Die Isisweihe bei Apuleius (Heidelb. Sitzungsberichte 1917, 4), S. 28 ff.

III 1—4 leitet mit einem dem Vorhergehenden formell (vgl. 3 1 mit 2 20) und sachlich (vgl. 3 1 mit 2 13, 3 3 mit 2 12) verwandten Gedankengang zur folgenden Paränese über. Auf die Briefsituation wird hier, wie in den entsprechenden Briefabschnitten der anderen Paulusbriefe, so gut wie keine Rücksicht mehr genommen. Das erklärt sich aus der Herkunft dieser zum guten Teil nicht ad hoc formulierten Sätze vgl. Exkurs zu I Th 4 1. **1. 2** Die Mahnung wird begründet mit dem Hinweis, daß wo Christus ist, auch die συνεγερθέντες wenigstens ihrem Dichten und Trachten nach sein sollen. Christen sind Himmelsbürger — derselbe Gedanke mit gleicher paränetischer Wendung, aber etwas anderer Begründung Ph 3 20. Die christologische Aussage ἐν δεξιᾷ κτλ. entspricht dem messianisch verstandenen Ps. 109 (LXX). **3. 4** Akkomodation des kühnen Aorists συνηγέρθητε an die vorläufig noch bestehenden Verhältnisse des αἰὼν οὗτος: ihr habt euch wenigstens des alten Lebens entledigt; das neue Leben, dessen Kräfte der Mystiker schon spürt, ist in der Gegenwart nur latent vorhanden; erst Christi Parusie wird es zur Vollendung bringen. Zur Bezeichnung Christi als „das Leben" s. Ph 1 23 Ign. Eph. 3 2 Smyrn. 4 1. Im Gegensatz zur Formel ἐν Χριστῷ, die der Verbundenheit mit Christus in dieser Welt Ausdruck gibt, weist σὺν Χριστῷ auf die Ewigkeit s. vor allem Ph 1 23 I Th 4 17 und vgl. Lohmeyer in der Festgabe für Deißmann 222 ff. Wir haben also in 3 1—4 Mystik und Eschatologie nebeneinander; der religionsgeschichtliche Gegensatz beider erscheint überwunden, weil es sich im Christentum überhaupt um die Wirklichkeit der Gotteswelt handelt, nicht um die Technik, mit der sie in Besitz zu nehmen oder zu erwarten ist. Zum Problem s. den Exkurs zu Ph 1 26, ferner Reitzenstein Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1912, 1 ff. KLSchmidt ebda. 1922, 277 ff. Es ist bemerkenswert, daß Pls eine so grundsätzliche und so klassische Formulierung der christlichen Haltung ganz bei Gelegenheit gestaltet, bei

der Ueberleitung zur Paränese. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich bei Ph 2 5 ff. anstellen. **5—17** Mahnungen an die Gesamtheit. In **5** erfährt nun auch die Aussage ἀπεθάνετε eine Umbiegung zur sittlichen Forderung wie Rm 6 4. Pls führt also weder eine einheitliche Entsündigungstheorie durch vgl. zu Rm 6 4 noch gebraucht er die mit dem Entsündigungsgedanken verbundenen Bilder von Tod und Leben konsequent. Die Schwierigkeit liegt 3 1—5 wie 2 11—13 vielmehr gerade darin, daß Pls unter Beibehaltung derselben Bilder verschiedenen Gedanken Ausdruck verleiht — ein Vorgang, der psychologisch durch das Eintreten verschiedener Assoziationen beim Gebrauch eines Bildwortes leicht zu erklären ist. Der folgende Lasterkatalog s. Exkurs zu Rm 1 31 bildet die Apposition zu τὰ μέλη; will man nicht die wegen πλεονεξία schwierige Voraussetzung machen, daß die einzelnen Glieder als Träger einzelner Sünden anzusehen seien (Haupt), so muß der Ausdruck τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς die Teile des menschlichen Wesens bezeichnen wollen, die der Losung τὰ ἄνω φρονεῖτε nicht gehorchen s. die Uebersetzung. Der Terminus μέλη ignoriert wie σάρξ die Grenze zwischen Leiblichem und Geistigem. Er erklärt sich vielleicht aus der manichäischen, von Reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium 152—163 aus mehreren Texten belegten Anschauung von den „fünf geistigen Gliedern" des „Königs der Paradiese des Lichtes" (es werden Liebe, Glaube, Treue, Edelsinn, Weisheit genannt). So hätten wir dann in 3 5. 12 ein Schema von je fünf Lastern und Tugenden, die als geistige Glieder des alten und neuen Menschen zu betrachten wären (Reitzenstein 161 2). In der Tat zeigt die Verbindung mit dem Gedanken vom neuen Menschen, die Zahl 5 und der σύνδεσμος-Gedanke s. zu 3 14, daß etwas derartiges zugrunde liegen mag. Zugleich erinnert aber das Auftreten einer anderen, eigentlich mit der ersten konkurrierenden Liste von gleichfalls fünf Lastern 3 8 daran, daß es sich wirklich nur um ein Schema handelt. Inhaltlich wird man beide Listen so unterscheiden können, daß in 3 8 Haßaffekte mit entsprechenden Zungensünden genannt sind, in 3 5 aber die heidnischen Hauptsünden. Nach πορνεία wird der christliche Bearbeiter (also Pls oder einer seiner Vorgänger) auch bei den folgenden drei Lastern an sexuelle Sünden denken (dann vgl. zu πάθος Ps. Phokylides 193 Bernays οὐ γὰρ Ἔρως θεός ἐστι, πάθος δ' ἀίδηλον ἁπάντων), aber auch eine allgemeinere Fassung wäre möglich s. zu ἀκαθαρσία I Th 2 3. πλεονεξία soll als typisch für das Heidentum hingestellt werden vgl. 3 7; so erklären sich die Worte ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία vgl. Polycarp 11 2 *si quis non se abstinuerit ab avaritia, ab idololatria coinquinabitur.* Weinel Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter 14 f. vermutet wohl mit Recht, daß der durch Geschäfte bedingte Verkehr mit den Heiden und die dabei drohende Berührung mit den Dämonen gemeint sei. Vgl. auch Test. Juda 19 1 ἡ φιλαργυρία πρὸς εἰδωλολατρείαν ὁδηγεῖ, ὅτι ἐν πλάνῃ ἀργυρίου τοὺς μὴ ὄντας θεοὺς ὀνομάζουσιν. Auch Philo trägt als Exegese zu dem Verbot der silbernen und goldenen Götzen den τόπος von der φιλαργυρία vor de spec. leg. I 23 ff. p. 214 f. M. **6** Daß die hier befolgte paränetische Methode (Mahnung — Aufzählung der Sünden — Hinweis auf Gottes Gericht) dem Pls geläufig ist, zeigt ein Vergleich mit I Th 4 3—6, einer Stelle, die ausdrücklich als Wiederholung aus der Missionspredigt charakterisiert wird s. I Th 4 1. 2. 6. Der erneute Appell **8** ist mit einem abermaligen Fünf-Lasterkatalog verbunden s. zu 3 5; wenn die dort vorgetragene Hypothese richtig ist, würde man in dem Imperativ **9** Bearbeitung und Ausführung des Schemas zu sehen haben (ähnliches 3 13). Das Bild vom An- und Ausziehen **9. 10** ist auch sonst bei Pls belegt und zwar mit verschiedenem Objekt (Christus Rm 13 14 Gal 3 27; Waffen Rm 13 12 I Th 5 8 vgl.

10 nicht, zieht den alten Menschen samt seinen Taten aus und zieht
den neuen (Menschen), das Ebenbild seines Schöpfers, an mit einer
11 neuen Erkenntnis — da gibt's dann weder Griechen noch Juden, weder
Beschneidung noch Unbeschnittenheit, weder Barbaren noch Skythen,
weder Sklaven noch Freie — sondern Christus ist alles und in allen.
12 Ihr, die Gott erwählt hat, seine Heiligen und Geliebten, kleidet euch
13 mit herzlichem Mitgefühl, mit Güte, Demut, Sanftmut, Langmut, ertragt
euch gegenseitig und vergebt einander, wenn einer gegen den andern
zu klagen hat — wie der Herr euch vergeben hat, so tut auch ihr.
14 Dazu endlich die Liebe, die alles zur Vollkommenheit zusammenfügt.
15 Und der Friede des Christus regiere in euren Herzen; zu ihm seid ihr
16 berufen als ein Leib — und seid auch dankbar! Mag die Christuspredigt
in all ihrem Reichtum bei euch zu Hause sein. Lehrt und ermahnt
einander in aller Weisheit, singet Gott in geistgegebenen Psalmen,

---

Eph 6 11 ff.) und in verschiedener Beziehung (Aussagen von der Taufe Gal 3 27 Col 2 11, ethischer Appell Rm 13 14 und hier). Ueber seine Quellen s. Wendland Kultur[2] 172 A. 2; Material auch bei Eisler Orphisch-dionysische Mysteriengedanken 306 ff. Ob vom Anziehen des neuen Menschen oder vom Anziehen Christi geredet wird, bleibt sich sachlich gleich s. zu Gal 3 27. Denn νέος ἄνθρ. wird durch die dazu gehörige Bestimmung κατ' εἰκόνα κτλ. in ganz nahe Beziehung zu Christus gesetzt vgl. I Cor 15 45 ff. und die dort vorausgesetzte Paraphrase der Schöpfungserzählung, ferner Col 1 15. Wegen τὸν ἀνακαινούμενον κτλ. ist der νέος nicht einfach = Χριστός zu denken, wohl aber so zu deuten: es soll jeder aus dem alten Menschen zum Christusmenschen werden. παλαιός und νέος ἄνθρ. sind also mystische Termini, aber ethisch gewendet. Die ethische Umbiegung ist gerade an εἰς ἐπίγνωσιν gut zu beachten: das Kennzeichen des neuen Menschen ist nicht etwa δόξα, sondern ἐπίγνωσις (absolut gebraucht) d. h. wie Ph 1 10 und Col 1 9 (nicht 2 2!) ‚Sittlichkeit' s. z. d. Stellen. **11** ὅπου ist lose Anknüpfung: ‚im Reich des neuen Menschen'. Gal 3 27 geht Pls ganz ähnlich von ἐνδύεσθαι zu einer Schilderung der Gleichheit aller in Christus über, und zwar beidemal, ohne den vermittelnden Gedanken, wie ihn etwa I Cor 12 12 f. bringt, auszusprechen. Man wird entweder annehmen, daß die Gedankenverbindung bereits zum „festen" Gut der christlichen (oder paulinischen) Predigt gehörte oder wird in jener Verbindung mindestens ein Beispiel für die zu 3 5 erwähnten Assoziationen sehen; diese haben sicher oft die Vorstufe der Fixierung gebildet. Zum Gedanken ist daran zu erinnern, daß die Meinung von 3 11 der weitherzigen Richtung in der jüdischen Missionspraxis nicht fremd gewesen zu sein scheint vgl. das Zitat aus Seder Eliahu rabba S. 4 Friedmann, — einer Schrift, die nach des Herausgebers Meinung z. T. vortalmudisches Gut enthält — bei Klein Aelt. christl. Katechismus S. 73: *Ich rufe Himmel und Erde zu Zeugen an, daß sowohl der Heide als der Israelit, sowohl der Mann als das Weib, sowohl der Knecht als die Magd durch sittliche Handlungen in den Besitz des heiligen Geistes kommen können;* vgl. aber auch das ganz anders gestimmte Gebetszitat zu Gal 3 27. Seneca sagt von dem *animus bonus,* den er *deum in corpore humano hospitantem* nennt epist. 31 11 *hic animus tam in equitem Romanum quam in libertinum quam in servum potest cadere, quid est enim eques Romanus aut libertinus aut servus? nomina ex ambitione aut ex iniuria nata.* Zu

12 vgl. den Tugendkatalog des Weisen Epiktet II 22 36: τοῦ ἀνομοίου ἀνεκτικός, πρᾷος πρὸς αὐτόν, ἥμερος, συγγνωμικὸς ὡς πρὸς ἀγνοοῦντα . . . οὐδενὶ χαλεπός. Die Fünfzahl der Tugenden aber gehört zu dem bei 3 5 besprochenen Schema von den geistigen Gliedern; in **13** wird das Schema mit der besonderen christlichen Sphäre in Verbindung gesetzt, aber bezeichnenderweise geschieht das nicht durch Nennung einer weiteren Tugend, sondern durch zwei Imperative und deren Begründung in der christlichen Erfahrung (nicht etwa in einer Tatsache des Lebens Jesu); das Schema bleibt also fest. Ihm entspricht nun auch **14** die Nennung einer sechsten, alles bekrönenden Tugend; denn die zu 3 5 erwähnte indisch-iranische Anschauung läßt unter Umständen zu fünf Gliedern eine das ganze Selbst repräsentierende sechste Bezeichnung hinzutreten (Reitzenstein Iran. Erlösungsmyst. 160 f.). Damit wäre zugleich eine Erklärung für den oft erwogenen Begriff σύνδεσμος gefunden. Es würde sich dann nicht um das Band handeln, das — wie der Gürtel die Kleider — die ganze Gemeinde umschließt, sondern um den Zusammenschluß aller anderen Tugenden, der ihrer aller Kräfte in sich enthält vgl. Ign. Trall. 3 1 τοὺς δὲ πρεσβυτέρους . . . ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων. Reitzenstein Gött. Nachr. 1916, 393 vergleicht damit den Ausdruck Corp. Hermet. 13 13 τὸ σῶμα τοῦτο τὸ ἐκ δυνάμεων συνεστός: die Vereinigung aller Glieder (die andern Tugenden) zu einem organischen und vollkommenen Ganzen stelle die Liebe dar. Simplicius in Epictet. p. 208 A sagt, daß die Pythagoreer die φιλία den σύνδεσμος πασῶν τῶν ἀρετῶν nennen. Ueber den philosophischen Begriff σύνδεσμος, der bei Philo sicher, an unserer Stelle vielleicht in Frage kommt s. WWJaeger Nemesius von Emesa 96—137. Bei alledem vergesse man nicht, daß wir Paränese vor uns haben, die Pls zum Teil der Tradition entnimmt; die Abhängigkeit von einem außerchristlichen Schema darf also keinesfalls mit Reitzenstein Gött. Nachr. 1916, 393 als Beweis der Unechtheit genommen werden. **15** bringt wieder eine Verchristlichung des Gedankens. Pls stellt auch sonst gern ans Ende einer Ermahnung einen Hinweis auf den Frieden s. Ph 4 7. 9 I Th 5 23 II Th 3 16 Rm 16 20 Gal 6 16 II Cor 13 11; über den Genitiv Χριστοῦ s. zu I Th 1 3. Absolutes βραβεύειν ‚entscheiden, leiten' steht auch Philo Vita Mos. I 163 p. 106 M. ἐπειδὴ τοίνυν παρ' ἑκόντων ἔλαβε τὴν ἀρχήν, βραβεύοντος καὶ ἐπινεύοντος θεοῦ. Klingt 15a wie ein Abschluß, so überrascht die Mahnung zum Danken um so mehr. Die Erklärung bietet die zu I Th 3 9 besprochene und bei Col 1 12 2 7 erwähnte Anschauung des Pls vom Dankgebet: aus der Gemeinde steigen, wenn die εἰρήνη τ. Χρ. wirklich herrscht, Dankgebete in großer Zahl zu Gott empor s. 3 17. **16** Die Erwähnung des Dankens führt weiter auf andere Betätigungen der Gemeinde: der λόγος τοῦ Χριστοῦ s. zu I Th 1 8 „wohnt" in mancherlei Gestalt unter den Christen. Wenn ἐν πάσῃ σοφίᾳ zum Folgenden gehört — die Verbindung ist nicht ganz klar —, so ist mit den lose angehängten Partizipien (s. Rm 12 9) dasselbe gemeint, was I Cor 12 8 λόγος σοφίας heißt. Mit den wohl nicht genau unterschiedenen Bezeichnungen ψαλμός (s. zu I Cor 14 26) ὕμνος ᾠδή kommt Pls dann auf das Dichten und Singen von Liedern. Es handelt sich nach seiner Meinung zweifellos um Geisteswirkung s. πνευματικαῖς; vielleicht ist auch mit ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν auf einen „pneumatischen" Vorgang angespielt s. Theodoret III p. 495 Schulze τὸ δὲ ἐν καρδίαις ἀντὶ τοῦ, μὴ μόνον τῷ στόματι. Aber ebenso zweifellos handelt es sich um allgemein verständliche, nicht um in „Glossen" abgefaßte Lieder. Vgl. Weinel Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter 78 ff. Daß diese aus der Individualität des Dichters hervorgegangene Poesie doch vom Geist abgeleitet wird, ist nicht befremdlich, denn erstens sind auch Gemeindelieder geistgegeben s. I Cor 14 26, zweitens ist

17 Hymnen und Liedern aus dankerfülltem Herzen. Und alles was ihr
tut in Wort oder Werk, das tut im Namen Jesu und danket durch ihn
18 Gott dem Vater. — Ihr Frauen, seid euren Männern untertan, wie es
19 sich ziemt im Herrn. Ihr Männer, liebt eure Frauen und laßt euch
20 nicht gegen sie aufbringen. Ihr Kinder, gehorcht in allem euren Eltern,
21 denn das ist wohlgefällig im Herrn. Ihr Väter, verletzt eure Kinder
22 nicht, damit sie nicht scheu werden. Ihr Sklaven, gehorcht in allem
euren irdischen Herrn, nicht in Liebedienerei um Menschen zu gefallen,
23 sondern mit lauterer Gesinnung in der Furcht des Herrn. Was ihr
auch zu arbeiten habt, tut es von Herzen (als Arbeit) für den Herrn
24 und nicht für die Menschen und bedenkt, daß ihr als Vergeltung vom
Herrn das Erbe empfangen werdet. Der Herr, dem ihr dient, heißt
25 Christus, und so wird der Missetäter seinen Lohn erhalten — da gilt

es wahrscheinlich, daß in der religiösen Lyrik des Urchristentums das Ich des Dichters in dem Ich der Gottheit unterging vgl. vielleicht Od. Sal. 17 4 (Kleine Texte 64, S. 18): *Antlitz und Gestalt einer neuen Person habe ich bekommen und bin in sie (hinein)gegangen* (im Folgenden redet nach v. 14 Christus!) und s. MDibelius Die Isisweihe bei Apuleius (Heidelberger Sitzungsber. 1917, 4) 47 A. 5. Vgl. auch Origenes c. Cels. VII 8. 9 zitiert im Exkurs zu I Cor 14 1. χάρις mit ‚Anmut' zu übersetzen liegt fern, wenigstens wenn mit BS^cDG ἐν τῇ χάριτι zu lesen ist; Pls bewertet pneumatische Dinge nicht nach ästhetischem Maßstab: ‚in der Gnade' oder ‚durch' sie (Chrys. XI p. 393 Montf. ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ πνεύματος φησίν) wäre möglich, aber neben πνευματικαῖς überflüssig; so bleibt die Uebersetzung ‚mit Dank'; daß in 3 15 und in 3 17 auch vom Danken geredet wird, ist gewiß kein Gegengrund, denn die Paränese besteht zum guten Teil aus ursprünglich isolierten Sprüchen, und die Gruppe 3 15—17 könnte gerade durch den kettenartigen Anschluß εὐχάριστοι — χάριτι — εὐχαριστοῦντες zustande gekommen sein s. 4 2. Zur Sache s. zu 1 12. **17** Zusammenfassender Abschluß: Die Untersuchung Heitmüllers Im Namen Jesu vgl. bes. S. 68 ff. 260 ff. hat es sichergestellt, daß die Erklärung von ἐν ὀνόματι durch Chrysostomus XI p. 394 Montf. sachlich im Recht ist ἐὰν ἐσθίῃς, ἐὰν πίνῃς, ἐὰν γαμῇς, ἐὰν ἀποδημῇς, πάντα ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ πράττε· τουτέστιν αὐτὸν καλῶν βοηθόν. Es handelt sich also um ein alle Stadien der täglichen Beschäftigung begleitendes Gebetsleben; dazu gehört (nach dem Schluß des Verses) nun auch das Danken; über dessen Selbstverständlichkeit s. zu 1 12. Wer ἐν Χριστῷ lebt, handelt ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ und dankt δι' αὐτοῦ. In δι' αὐτοῦ sieht Heitmüller Im Namen Jesu 68 f. einen Gegensatz zur Vermittlung des Dankes durch Engel, eine Antithese also zur kolossischen „Irrlehre". Dagegen spricht der durchaus allgemeine, nicht aktuelle Charakter dieses Briefteils s. zu 3 1—4 und der mystische Sinn der Formel διὰ Χρ. s. Schettler Die paulin. Formel ‚durch Christus' 37 ff. **18—IV 1** Die sog. H a u s t a f e l s. Exkurs nach 4 1. **18** Der Nominativ mit Artikel in der Anrede ist griechisch; Einfluß des Hebräischen braucht nicht angenommen zu werden s. Moulton Einl. 107 f. Zu dem Ind. Impf. ἀνῆκεν s. Blaß-Debrunner Grammatik § 358 2. Man beachte, daß die Forderung an die Frauen lediglich durch den ὡς-Satz christlich motiviert wird, das Gebot an die Männer **19** überhaupt nicht. In Eph 5 22 ff. ist das anders. Die langsam fortschreitende Verchristlichung der Haustafeln (s. den Exkurs zu 4 1) ist hier deutlich zu sehen. Ja man kann vielleicht vermuten, daß auch ἀνῆκεν ebenso wie εὐάρεστον in 3 20 ursprünglich aus einer nicht-

christlichen Regel stammt und daß beide Ausdrücke nur durch das ἐν κυρίῳ von Pls (oder einem anderen Christen) auf die christliche Ebene gehoben wurden. Es fällt nämlich auf, daß beide Begriffe, das „Gebührende" und das (den Menschen) „Wohlgefällige" eigentlich profaner Art sind; solche Artung weist aber in der christlichen Paränese gewöhnlich auf fremden Ursprung s. zu Ph 4 8. Weiter fällt auf, daß zu εὐάρεστον nicht τῷ κυρίῳ, sondern ἐν κυρίῳ tritt, daß also εὐάρεστον offenbar als fixierter gesellschaftlicher Wert gilt, der mit der Formel ἐν κυρίῳ verchristlicht wird. Auch von besonderen Nöten der Christen, etwa in heidnischer Umgebung (s. I Cor 7 12 ff. und vgl. die Paulus-, Petrus- und Johannes-Akten), ist hier noch keine Rede, s. aber 3 22 ff. πικραίνεσθαι steht hier wie Herm. Mand. X 2 3 von der Wirkung der ὀξυχολία. **20** Die Reihenfolge, in der die einzelnen Gruppen genannt werden, ist hier eine ganz selbstverständliche; anders I Petr 2 18 ff. εὐάρεστον s. zu I Th 4 1; über die nur leichte Verchristlichung s. zu 3 18. Die Mahnung an die Väter **21** ist überhaupt nur rational motiviert. ἐρεθίζω in malam partem wie Epiktet Enchir. 20, wo mit ὅταν οὖν ἐρεθίσῃ σέ τις das vorhergehende ὁ λοιδορῶν ἢ ὁ τύπτων aufgenommen wird. Die Ermahnung ist hier auf das Allernotwendigste beschränkt; das Judentum scheint in diesem Zusammenhang als Unterscheidungsmerkmal von den Heiden gern das Verbot der Kindesaussetzung oder der Abtreibung hervorgehoben zu haben vgl. Philo de spec. leg. III 1 10 p. 318 M. Joseph. c. Ap. II 24, Ps. Phokylides 184; die entsprechende Mahnung geht mit Barn. 19 5 auch in die christliche Paränese über. Aber auch das Gebot der Kindererziehung ist an unserer Stelle nicht erwähnt, anders Eph 6 4 Did. 4 9. Das Fehlen dieser Anweisung ist vielleicht mit der Erwartung des baldigen Endes zu erklären, die Regeln für eine größere Zeitperiode überflüssig machte. Eine Sammlung griechischer Mahnungen an die Väter findet sich bei Stobaeus Anth. IV 26 p. 650 ff. Hense: ὁποίους τινας χρὴ εἶναι τοὺς πατέρας περὶ τὰ τέκνα καὶ ὅτι φυσική τις ἀνάγκη ἀμφοτέρους εἰς διάθεσιν ἄγει. **22—25** Die Sklavenpflichten werden ausführlicher behandelt; hier hat offenbar die Verchristlichung, sie stamme von Pls oder einem anderen, am stärksten eingesetzt. Hier waren auch besondere Interessen des gesamten Christentums im Spiel, denn die mißverständliche Auffassung der Freiheitsbotschaft als eines Aufrufs zur sozialen Revolution lag überall nahe (vgl. I Cor 7 30 ff. und Exkurs nach II Th 3 16 a. E.); ob und inwieweit die Flucht des Onesimus aus Kolossae s. zu Phm 10 für diese Behandlung der Sklavenfrage Bedeutung hatte, ist schwer zu sagen. Der ganze Abschnitt ist — im Gegensatz zu den vorhergehenden — aus original-christlichen Gedanken heraus gestaltet. Freilich gelangt das tiefste christliche Motiv, daß der christliche Sklave ein ἀπελεύθερος κυρίου ist (I Cor 7 22), in dieser Mahnung nicht zum Ausdruck. Sie geht vielmehr, wie es der populären Art der Paränese entspricht, von dem allgemein verständlichen Gegensatz aus zwischen den irdischen Herren und dem himmlischen Herrn; dieser heißt 3 25 κύριος im doppelten Sinne; ἀπὸ κυρίου 3 24 steht, trotzdem der Artikel fehlt, nur korrespondierend zu ὡς τῷ κυρίῳ, enthält also keinen Doppelsinn. Die Furcht vor dem irdischen Herrn führt zur ὀφθαλμοδουλία (nur hier und Eph 6 6 im N. T., zur Wortbildung s. Winer-Schmiedel § 16 5) vgl. Theodoret III p. 437 Schulze zu Eph 6 6 f. ὀφθαλμοδουλείαν δὲ καλεῖ τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην. Die christliche „Furcht des Herrn" aber führt zum Handeln ἐν ἁπλότητι (Gegensatz zu ἀνθρωπάρεσκος s. zu Rm 12 8) und ἐκ ψυχῆς (s. zu I Th 2 8); der himmlische Herr wird sie auch belohnen. Die Verbindung der in 3 24 b 25 a 25 b ausgesprochenen Gedanken ist nicht klar; die Varianten suchen den Mangel zu ersetzen: vgl.

4 **kein Ansehen der Person. Ihr Herren, gewährt den Sklaven, was recht und billig ist, und bedenkt, daß auch ihr einen Herrn habt: im Himmel.**

---

in 24 τῷ γὰρ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ D^{bc}KL, κληρονομίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι. Χρ. ᾧ δουλεύετε G, in 25 ὁ δὲ ἀδικῶν D^{c}KL. Man ist also aufs Raten angewiesen: es ist möglich, daß im ἀδικῶν der Herr der Sklaven zu sehen ist; dann würden die δοῦλοι des ἀδικῶν einen Trost herauslesen können (so hat Eph 6 9 den Satz von der προσωποληψία verstanden; auch Theodor und Theodoret sehen im ἀδικῶν den ungerechten Herren); oder aber man denkt wie Chrysostomus und Ambrosiaster bei ὁ ἀδικῶν an den Sklaven, der Böses tut; dann enthält οὐκ ἔστιν προσωποληψία eine Warnung: ‚denkt nicht, daß ihr als arme Sklaven (oder ‚als Christen'? so Haupt) besser beim Gericht wegkommen werdet'. Möglicherweise ist die Unklarheit durch Verwendung jüdischen Spruchgutes zustande gekommen, vgl. etwa Pirke Aboth II 14 Strack den Spruch *wisse vor wem du dich mühst und wer dein Arbeitsherr ist;* II 16 *dein Arbeitsherr ist zuverlässig, welcher dir den Lohn für deine Arbeit erstatten wird. Wisse aber, daß die Lohnerteilung für die Gerechten der Zeit, die da kommen wird, angehört.* Die Mahnung an die Sklaven und die folgende an die Herren **IV 1** sind aus einer sittlichen Auffassung der Standespflichten im Geist des Christentums hervorgegangen: der Glaube an den himmlischen Herrn soll den Sklaven zu freiwilliger Dienstbarkeit, den Herrn zu freiwilliger Gerechtigkeit veranlassen. Vgl. I Cor 7 21 ff. Did. 4 10 Barn. 19 7. Daß in dieser Beziehung das Judentum vorgearbeitet hatte — obwohl dort die sozialen Gedanken von den nationalen bisweilen durchkreuzt wurden —, ergibt sich aus den rabbinischen Quellen vgl. JWinter Die Stellung der Sklaven bei den Juden (Dissertation Halle, 1886) und den Exkurs „Altjüdisches Sklavenwesen" in dem (demnächst erscheinenden) IV. Band von Strack-Billerbecks Kommentar z. N. T.; s. auch die zu 3 11 zitierte Stelle aus Seder Eliahu rabba und — sehr bemerkenswert — Philo de spec. leg. II 66—68 p. 283 M. Hier werden, in Uebertreibung des geltenden Rechtes, die Herren angehalten, am Sabbat sich selbst zu bedienen, damit sie im Fall eines Glückeswechsels (stoisches Motiv!) an Verzicht auf die Dienste anderer gewohnt seien und damit den Sklaven durch einen freien Tag in der Woche die Hoffnung auf völlige Befreiung gestärkt werde.

Die Verse 3 18—4 1 bilden eine der sog. Haustafeln (vgl. in urchristlichen Texten noch Eph 5 22 ff. I Petr 2 13 ff. Tit 2 1—10; ferner noch I Tim 2 8 ff. 6 1 ff. Did. 4 9—11 Barn. 19 5—7 I Clem. 21 6—9, auch 1 3, Polycarp ad Phil. 4 2—6 3. Aehnliches auch Ign. ad Polyc. 5 1. 2). Diese Spruchsammlungen wollen die Pflichten der einzelnen Gruppen im Hause festlegen. Ihre Existenz in urchristlichen Schriften bezeugt das Bedürfnis des jungen Christentums, sich im Alltagsleben einzurichten. Selbstverständlich ist dieses Bedürfnis nicht; denn das Christentum, das als eschatologische Botschaft in die Welt und auch speziell in die griechische Welt eintrat s. I Th 1 9 f., konnte scheinbar auf jede grundsätzliche Stellung zu den Kulturgemeinschaften Familie und Vaterland wie zur Kultur überhaupt verzichten vgl. die persönliche Stellung des Pls zur Ehe I Cor 7 29 ff. Infolgedessen war das Christentum auf die Befriedigung jenes Bedürfnisses wenig vorbereitet, konnte ihm zum mindesten nicht mit Gedanken des Evangeliums Jesu gerecht werden. Man war also auf die sittlichen Belehrungen angewiesen, wie sie hellenistische und jüdische Propaganda ausgebildet hatten: 1. die populäre Morallehre der Stoa hatte offenbar ein Schema ausgebildet, das ungefähr den christlichen Haustafeln entspricht und dessen Einteilung wir aus Epiktet entnehmen können. II 17 31 sagt der lernbegierige Idealschüler θέλω δ' ὡς εὐσεβὴς καὶ φιλόσοφος καὶ ἐπιμελὴς εἰδέναι τί μοι πρὸς τοὺς θεούς ἐστι καθῆκον, τί πρὸς γονεῖς, τί πρὸς ἀδελφούς, τί πρὸς τὴν πατρίδα, τί πρὸς ξένους. Als

Resultat der philosophischen Belehrung wird II 14 8 außer der stoischen Ataraxie angegeben μετὰ τῶν κοινωνῶν τηροῦντα τὰς σχέσεις τάς τε φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους, τὸν υἱόν, τὸν πατέρα, τὸν ἀδελφόν, τὸν πολίτην, τὸν ἄνδρα, τὴν γυναῖκα, τὸν γείτονα, τὸν σύνοδον, τὸν ἄρχοντα, τὸν ἀρχόμενον. Wie eine Ausführung dieses Programmes liest sich dann II 10 mit der Ueberschrift πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντά ἐστιν εὑρίσκειν und dem Anfang σκέψαι τίς εἶ (nämlich ἄνθρωπος, πολίτης τοῦ κόσμου, υἱός, ἀδελφός, βουλευτής, νέος, πρεσβύτης, πατήρ) und vgl. dazu MDibelius in Neutest. Studien f. Heinrici 180 f. Daß es sich um eine Lehrtradition handelt, bestätigt Seneca; epist. 95 sagt er *eam partem philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta nec in universum componit hominem, sed marito suadet quomodo se gerat adversus uxorem, patri quomodo educet liberos, domino quomodo servos regat, quidam solam receperunt,* Diogenes Laertius VII 108 definiert die καθήκοντα in diesem Sinn καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει τὸ γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμφέρεσθαι φίλοις. Ausgeführte Beispiele der einzelnen τόποι in der Stoa bieten die bei Stobaeus in der Anthologie an verschiedenen Stellen erhaltenen Exzerpte aus Hierokles (Zeitgenosse Epiktets), nach denen Praechter Hierokles der Stoiker 7 ff. die Anlage des ganzen Werkes rekonstruiert hat; die Reihenfolge der Abschnitte in der Pflichtenlehre war: Götter, Vaterland, Eltern, Bruder, Frau und Kinder (nicht erhalten), Verwandte, darauf folgten noch Abschnitte περὶ οἴκων und περὶ γάμου. Wenn wir mehr Belege hätten, würde sich das Schema zweifellos in der stoischen Tradition sehr weit rückwärts verfolgen lassen. Es hat übrigens, wie so manches Element der Paränese, auch andere Stilgattungen, namentlich Biographie und Ehreninschrift bzw. Lobrede beeinflußt s. als Beispiel für das erste die Schilderung des Attalus bei Polybius Hist. XVIII 41 8 σωφρονέστατα μὲν ἐβίωσε καὶ σεμνότατα πρὸς γυναῖκα καὶ τέκνα, διεφύλαξε δὲ τὴν πρὸς πάντας τοὺς συμμάχους καὶ φίλους πίστιν; als Beispiel aus den Inschriften Latyschev, Inscr. orae septentr. Ponti Eux. I 22 28 ff. τοῖς μὲν ἡλικιώταις προσφερόμενος ὡς ἀδελφός, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις ὡς υἱός, τοῖς δὲ παισὶν ὡς πατὴρ πάσῃ ἀρετῇ κεκοσμημένος. In diesen Zusammenhang gehört es auch, wenn der christliche, aber „literarische“ Verf. von I Clem. sein Lob der Korinther in das „Haustafel“-Schema kleidet 1 3 (Gott, Obere, Alte, Junge, Ehemänner und Ehefrauen). — 2. Daß auch die jüdische Propaganda das Schema verwendet, zeigt am deutlichsten das Lehrgedicht des Ps. Phokylides V. 175—228 (Bernays Ges. Abhandlungen I 254 ff.), wenn man das Gedicht mit Bernays aus dem hellenistischen Judentum herleiten darf. Jene Verse bilden den einzigen Abschnitt, in dem das Gedicht „eine streng gegliederte Reihenfolge“ (Bernays S. 241) einhält: Ehe, Kindererhaltung und -erziehung, Freunde und Verwandte, Herren. Auch die Aufzählung der jüdischen Gesetze bei Josephus contra Apionem II 24—28 §§ 198—210 ist nach unserem Schema disponiert: Gottesverehrung, Ehe, Kinder, Verstorbene (!), Eltern, Freunde, Fremde. Endlich klingen die Haustafelmotive auch bei Philo an verschiedenen Stellen an; vor allem hat er de decalogo 165—167 p. 207 M. aus dem Gebot der Elternehrung die gesetzlichen Vorschriften entwickelt für Junge und Alte, Herrschende und Untergebene, Wohltäter und Empfänger, Sklaven und Herren. Aber alle diese Belege entstammen dem hellenistischen Judentum, nicht dem palästinensischen; zudem überwiegt in diesen Texten das Allgemeinmenschliche, und was spezifisch jüdisch ist, darf vielleicht als Zusatz gelten (so zerreißt die Vorschrift über Verstorbene bei Josephus s. oben sichtlich den Zusammenhang zwischen Eltern- und Kinderregel). Nach alledem dürften die jüdischen Texte von hellenistischer Morallehre abhängig sein. — 3. Mit oder ohne Vermittlung des Judentums haben die Christen das Schema erhalten. Bei der Verchristlichung ist das Thema „Staat, Regierung“ begreiflicherweise zunächst in den Hintergrund getreten; Pls kennt es (Rm 13), bringt es aber nicht in der Haustafel; dort taucht es erst I Petr 2 wieder auf. Bezeichnend ist auch, daß das Thema Götter- oder Gottesverehrung, das bei Josephus noch den Anfang bildet, in den christlichen Texten zunächst

2 3 — Haltet an am Gebet und seid dabei mit Dank auf der Wacht; betet
auch mit für uns, daß Gott uns die Tür für die Predigt auftue, daß
wir künden mögen das Christus-Geheimnis — um seinetwillen liege
4 ich ja auch gefangen —, damit ich es so kundtun kann, wie mir's
5 Pflicht ist zu predigen. Führt euren Wandel in weiser Rücksicht auf
6 die draußen. Kauft die Zeit aus. Eure Worte seien immer voll Anmut
und mit Salz gewürzt, so daß ihr wißt, wie ihr einem jeden zu antworten habt.

7 Ueber mein Ergehen wird euch Tychicus, der liebe Bruder und
treue Diener und Mitknecht im Herrn, alles kund und zu wissen tun;
8 dazu schicke ich ihn ja zu euch, daß ihr erfahrt, wie es uns geht,
9 und er eure Herzen stärke, und außerdem Onesimus, den treuen und
lieben Bruder, euren Landsmann; die werden euch mitteilen, wie hier
die Dinge stehen.

10 Es läßt euch grüßen Aristarchus, mein Mitgefangener, auch Markus, der Vetter des Barnabas — seinetwegen habt ihr ja (schon)
11 Aufträge empfangen; wenn er zu euch kommt, so heißt ihn willkommen — und Jesus genannt Justus, die einzigen Mitarbeiter am Reiche
Gottes aus der Beschneidung, die sind (ein rechter) Trost für mich

wegfällt; das Verhältnis zu Gott zählt für das Urchristentum nicht unter die sittlich-bürgerlichen Pflichten. Erst der schon sehr weltförmige I Clem. berührt dieses Thema wieder 1 3 in der üblichen (jüdischen) Weise und 21 6 in einer Uebertragung des Passus auf Christus! Die älteste christliche Haustafel, die wir kennen, liegt hier in Col vor. Die Auslegung hat gezeigt, daß sie noch auffallend arm an original-christlichem Gut ist; der Autor ad Eph gibt die erweiterte Form und hat sich sichtlich bemüht, die einzelnen Gebote mit christlichen Gedanken in Verbindung zu setzen s. vor allem Eph 5 22 ff. 6 5 ff. Das ist bezeichnend für die ganz allmähliche Christianisierung der Tafeln und entscheidend für die Priorität der Col-Form; da es sich aber um Traditionsstücke handelt, ist über das Verhältnis der beiden Briefe damit noch kein Urteil gefällt s. aber den Exkurs nach Eph 4 16. Die nach Inhalt und Reihenfolge gegenüber Col Eph selbständige Liste in I Petr zeigt eine besondere und wertvolle Art der Verchristlichung in der Beziehung der Sklavenregel auf Christi Vorbild. — So hat das Urchristentum in einem ganz langsam einsetzenden Prozeß die Welt zu bearbeiten angefangen; gerade die Haustafeln sind geeignet, diesen Vorgang zu verdeutlichen. Sie zeigen aber doch, daß die christliche Paränese die sittlichen Familiengrundsätze griechischer Popularphilosophie und jüdischer Halacha für die Durchschnittsethik des Abendlands aufbewahrte. Es ist typisch, daß die Schulmänner des 16. Jahrhunderts in den Lehren des phokylideischen Gedichts Verwandte ihrer bürgerlichen Moral erkannten und darum das 1495 zuerst gedruckte jüdische Gedicht in den Schulunterricht einführten. — Vgl. außer der im Exkurs zu I Th 4 1 genannten Literatur Bernays Ges. Abhandlungen I 192 ff., Praechter Hierokles d. Stoiker, Klein Der älteste christl. Katechismus u. d. jüd. Propagandaliteratur, Wendland Hell.-röm. Kultur 86 ff. Eine Heidelberger Dissertation „Die Haustafeln“ von Karl Weidinger, die ich in diesem Exkurs der 2. Aufl. schon mit Dank benutzt habe, soll demnächst erscheinen.

2—6 Erneute Mahnungen an die Gesamtheit. **2** Aufforderung zum Gebet als der besten Art religiöser Wachsamkeit (so wird γρηγορεῖν nach

Analogie von Rm 13 4 I Th 5 6 zu verstehen sein, nicht vom Wachsein beim Gebet). προσκαρτερεῖν: in Verbindung mit τῇ γεωργίᾳ, dauernd obliegen' P. Lond. III p. 125 Nr. 904 26 f. P. Amh. 65. Man beachte auch hier wieder die scheinbar unvermittelte Erwähnung des Dankens s. zu 3 15 3 17; vielleicht gehörte auch dieser Spruch zu der bei 3 17 vermuteten Kette, die dann durch die Haustafel zersprengt wäre. **3** Die Erinnerung an die Gefangenschaft, die Bitte um fürbittendes Gebet dient demselben Zweck wie der Briefteil 1 24 ff. θύρα s. zu I Cor 16 9. **4** Da dieser zweite Finalsatz sich auf die Art der Verkündigung, nicht auf ihre Notwendigkeit bezieht, so kann er nicht gut von δέδεμαι abhängen (φανερώσω dann ‚den Richtern'), sondern bringt entweder eine Wiederaufnahme des ersten ἵνα oder ist dem ersten Finalsatz zu subordinieren. Man darf aus dieser Bitte des gefangenen Pls nicht voreilig Schlüsse auf den Abfassungsort des Col ziehen. So hätte Pls in Cäsarea, in Rom und auch in Ephesus schreiben können; seine Bitte ist nicht durch die Prozeßlage oder die Aussicht auf Erleichterung seiner Haft bedingt. Vgl. zu 4 13. 14. **5** καιρός mit Beziehung auf die Eschatologie wie Rm 13 4 I Cor 7 29 Gal 6 10. **6** χάρις kann hier ‚Anmut' oder ‚Gnade' heißen. Der Schluß des Verses läßt die erste Uebersetzung berechtigt erscheinen, aber die ästhetischer Betrachtungsweise abholde Geistesrichtung des Pls scheint diese Deutung nicht nahezulegen. Die Uebersetzung „Gnade" müßte freilich auch das Verständnis des Bildes vom Salz (s. Mc 9 50) beeinflussen, das dann kaum die Würze bedeuten könnte (Salz ein Düngemittel? Vgl. Greßmann Theol. Lit.-Ztg. 1911, 56 f., also fruchtbare Rede?). Ganz anders liegt die Sache bei der Annahme, daß Pls hier einen profanen Spruch weitergebe. Dann kann χάρις ‚Anmut' heißen und εἰδέναι (Infin. d. Folge) ist der verchristlichende Zusatz, der sagt, warum auch der Christ sich solcher hellenischen Regel fügen solle. Dann könnte man vergleichen Plutarch de garrulitate 23 (Moralia p. 514 F) χάριν τινὰ παρασκευάζοντες ἀλλήλοις, ὥσπερ ἁλσὶ τοῖς λόγοις ἐφηδύνουσι τὴν διατριβήν. **7—9** Persönliche Nachrichten. **7** Τυχικός ist offenbar der Briefbote s. Act 20 4 Eph 6 21. Der Name ist in Kleinasien häufig (in den Inschr. v. Magnesia ed. Kern neunmal). **9** Ὀνήσιμος s. Kern Inschr. v. Magn. 242, 300, Fränkel Inschr. v. Pergamon 568. Der Sklave des Philemon wird hier nur genannt, seine Angelegenheit aber, von der Phm handelt, wohl mit taktvoller Absichtlichkeit übergangen. **10—15** eine Grußliste, zu der wir ein Seitenstück in den echten Paulusbriefen nur Rm 16 haben, falls dieses Kapitel den Schluß von Rm bildet s. Exkurs zu Rm 16 24. Diese Aehnlichkeit mit Rm 16 ist ebensowenig zufällig wie die zu 1 24 ff. erwähnte; denn beide Grußlisten wollen zeigen, daß der Briefschreiber auch in der unbekannten Gemeinde Bekannte — der Person oder dem Namen nach — hat. Vgl. Exkurs vor Rm 16 1. Die Möglichkeit, daß Pls allerlei aus dem engeren Gemeindeleben weiß, ist mit der Anwesenheit des 4 12 erwähnten Kolossers Epaphras bei ihm gegeben. Eigene und fremde Vermutungen über die hier genannten Personen findet man bei WMichaelis Die Gefangenschaft des Pls in Ephesus 143 ff. **10** Ἀρίσταρχος s. Act 19 29 20 4 27 2 Phm 24. Aus συναιχμάλωτος liest man gewöhnlich heraus, daß Aristarch die Gefangenschaft des Pls s. 4 3 geteilt habe; es ist aber möglich, daß der Ausdruck zu den militärischen Termini gehört, die Pls auf den Dienst unter Christus anwendet s. Exkurs zu Eph 6 10—17; dann würde etwa II Cor 2 14 zu vergleichen sein. συναιχμάλωτος hieße dann Mitchrist oder Mitarbeiter vgl. zu Phm 23. Mit Markus hat sich Pls seit dem Act 15 37 ff. Berichteten offenbar wieder ausgesöhnt. Zum Markusproblem s. JohWeiß Aeltest. Ev. 386 ff. **11** Jesus Justus — ein Doppelname wie Saul-Paulus vgl. Deißmann Bibelstudien 183. Im folgenden wollte Pls wohl schreiben

12 geworden. (Weiter) läßt euch euer Landsmann Epaphras grüßen, der
Sklave Christi Jesu, der sich immer für euch müht in seinen Gebeten,
daß ihr vollkommen dasteht und mit Gewißheit erfüllt in allem, was
13 Gottes Wille ist. Ich kann es ihm bezeugen, daß er viel Mühe hat für
14 euch und die Leute von Laodicea und Hierapolis. Es grüßt euch
15 (unser) lieber Lukas der Arzt und Demas. Grüßt die Brüder in Lao-
16 dicea, besonders Nympha und ihre Hausgemeinde. Und wenn dieser
Brief bei euch verlesen ist, dann laßt ihn auch in der Laodicenerge-
meinde vorlesen, und laßt euch den von Laodicea kommen, damit auch
17 ihr ihn lesen könnt. Und sagt dem Archippus: Achte auf dein Amt,
das du im Herrn erhalten hast, und erfülle es.
18 (Dies ist) mein, des Paulus, eigenhändiger Gruß. Gedenket meiner
Fesseln! Gnade mit euch.

οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς συνεργοί und fügte dann οὗτοι μόνοι ein; andernfalls, bei Interpunktion nach περιτομῆς, klänge der neue selbständige Satz οὗτοι μόνοι etwas reichlich pessimistisch. Ob zu den judenchristlichen Mitarbeitern auch Aristarch zu zählen ist, hat man bezweifelt, weil er Act 20 4 die Gabe der heidenchristlichen Gemeinden mit überbringt; doch ist das, zumal da zwei Gesandte aus Thessalonich genannt werden, kein stichhaltiger Grund. Ἐπαφρᾶς s. zu 1 7. Nach **13** scheint er auch der Missionar der Nachbarstädte zu sein. Welcher Art der πόνος ist, können wir nicht sagen. Wer sich die Situation vergegenwärtigt, wird nach diesem Vers unwillkürlich dazu neigen, den Abfassungsort des Briefes in die Nähe von Kolossä zu setzen, also nach Cäsarea s. zu Phm 22 oder nach Ephesus; über die Möglichkeit einer ephesinischen Gefangenschaft s. II Cor 11 23, den Exkurs zu Ph 4 22 und die Durchführung der Hypothese für Col bei WMichaelis Die Gefangenschaft des Pls in Eph 141 ff. Auch die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen (Preuschen Analecta ² II 85 ff. Harnack Marcion 136* ff.) enthalten bei Col die Notiz *ergo apostolus iam ligatus scribit eis ab Epheso,* während bei Ph und Phm Rom als Abfassungsort angegeben ist. **14** Die Erwähnung des Lukas, der erst auf der letzten Fahrt nach Jerusalem wieder bei Paulus gewesen zu sein scheint Act 20 5 ff., legt freilich die Abfassung des Briefes in Ephesus nicht nahe. Als terminus a quo erscheint vielmehr die Kollektenreise nach Jerusalem. Da Demas noch bei Pls ist, so dürfte das II Tim 4 10 erwähnte Ereignis den terminus ad quem abgeben; wer in II Tim 4 — gleichviel ob der Abschnitt echt oder nach guten Nachrichten kombiniert ist — eine cäsareensische Situation durchblicken sieht, wird auch für Col der Cäsarea-Hypothese geneigter sein als der römischen. Der wichtigste Gegengrund wird aus 4 3 gewonnen: in Cäsarea hätte Pls weder missionieren wollen (weil es das Arbeitsgebiet anderer gewesen sei) noch nach Act 23 35 24 23. 27 26 29. 31 können. Aber das Col 4 3 genannte Gebet braucht sich nicht auf Mission am Orte zu beziehen s. z. St. **15** Die Grüße nach Laodicea scheinen, wenn Pls dorthin einen Brief schrieb (s. v. 16), überflüssig; aber sie verstärken die Beziehungen und werden in Laodicea ja nicht gleichzeitig mit dem Laodicenerbrief bekannt. Ob bei Νύμφαν an eine Frau oder an einen Mann (vgl. dann CIG I 269 15 1240 18 f.) zu denken ist, hängt zunächst davon ab, ob man mit SACP 33 αὐτῶν, mit DGKL αὐτοῦ oder mit B αὐτῆς liest. Im übrigen vgl. Moulton Einleitung 70 f. Blaß-Debrunner § 125 1. **16** Ueber das Verhältnis von Eph zu dieser Stelle s. Exkurs zu Eph 1 1. Daß es sich hier um einen Laodicenerbrief handele, wird von denen bestritten, die Eph für ein Rund-

schreiben halten und hier erwähnt finden; ἐκ Λαοδ. soll dann bedeuten: das Rundschreiben, das aus L. zu euch kommt. Allein bei einem Rundschreiben brauchte Paulus nicht zu mahnen ποιήσατε; es ist nur von einem gegenseitigen Austausch der beiden Briefe die Rede und ἐκ Λαοδ. ist vom Standpunkt der Kolosser aus gesagt vgl. Lc 11 13 ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει. Die Stelle deutet an, auf welche Weise es zu Abschriften paulinischer Briefe und schießlich zu einem Corpus Paulinum kommen konnte. **17** Der auch Phm 2 genannte Träger des häufigen Namens Ἄρχιππος (s. Dittenberger Syll.[3] Index) hat eine διακονία zu erfüllen — welcher Art, können wir nicht einmal erraten. Michaelis Die Gefangenschaft d. Pls in Eph. 152 ff. denkt von seiner Chronologie aus an die Kollektenangelegenheit (I Cor 16 1 II Cor 8. 9). **18** Der eigenhändige Gruß s. zu II Th 3 17 trägt hier das Gepräge der Situation. Ueber eigenhändige Grüße s. zu Gal 6 11; ein schönes Beispiel bei W. Schubart Papyri Graecae Berolinenses Taf. 35, wo der praefectus Aegypti Subatianus Aquila unter den vom Kanzleischreiber ausgefertigten Brief eigenhändig geschrieben hat ἐρρῶσθαί σε βούλομαι.



AN DIE EPHESER

INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1—2.

Hymnisches Prooemium: Lobpreis Gottes, der die Christen erwählt und erlöst hat, Juden- wie Heidenchristen 1 3—14. — Danksagung und Bitte, daß Gott den Lesern Erkenntnis des Heils verleihe 1 15—19; Schilderung dieses Heils, das Juden- wie Heidenchristen zuteil geworden ist 1 20—2 10.

Ihr, einst Heiden, ohne Hoffnung und ohne Gott, seid nun durch Christus, den Friedebringer, zu Gott gekommen 2 11—18 und gehört als vollberechtigte Glieder zu dem Bau der Gemeinde, dessen Schlußstein Jesus Christus ist 2 19—22.

Fürbitte, deren Beginn 3 1 unterbrochen wird von einer Schilderung der Sendung des Pls, das Geheimnis der Heidenannahme zu verkünden 3 2—7 und von einer weiteren Schilderung dieses Geheimnisses 3 8—13. Fortsetzung der Fürbitte 3 14—19. Doxologie 3 20. 21.

Ermahnung, an der Einheit des Geistes in der Gemeinde bei aller Mannigfaltigkeit der Gaben festzuhalten 4 1—16; Warnung vor heidnischem Wandel 4 17—24; Mahnung, von allerlei Sünden, besonders Fleisches- und Zungensünden, als Kinder des Lichts abzulassen 4 25—5 14, Ermahnung zu christlichem Wandel an die Allgemeinheit 5 15—21 und an die einzelnen Glieder der Familie 5 22—6 9.

Schlußmahnung: kämpft den Kampf gegen Teufel und Geister, angetan mit der „geistlichen Waffenrüstung", unter Gebet und Fürbitte auch für Pls 6 10—20. Persönliches 6 21—22. Schlußgruß 6 23. 24.

Literatur: Neuere Kommentare: EHaupt in Meyers Kommentar VIII[8] 1902. HermvSoden, PEwald und TKAbbott wie zu Col. ARobinson St. Pauls epistle to the Ephesians 1904. WLueken in Die Schriften des N. T. f. d. Gegenwart erkl.[3] 1916—18. AKlöpper Der Brief an die Epheser 1890. Henle Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus 1890. JohEvBelser Der Epheserbrief des Apostels Paulus 1908. Zur Kritik: Mayerhoff Der Brief an die Kolosser 1838. Holtzmann Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 1872. Weiteres in den Exkursen.

Einleitungsfragen: Adresse 1 1. Echtheit 1 14 3 8 3 21 4 16 5 14 6 21. Absicht 2 3 2 11. 12 3 6 3 21. Briefsituation 3 21. Verwandtschaft mit Col 4 16 5 14 6 21.

Exkurse: Die Adresse des Eph 1 1. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις 1 3. Der Aufbau des Prooemiums 1 3. Die Anschauungen des Prooemiums 1 14. Der Briefteil 1 3—3 21 : 3 21. Das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Col und Eph und die Echtheitsfrage des Eph 4 16. Der Abschnitt 4 25—5 14 : 5 14. Das Bild von der Waffenrüstung des Frommen 6 10.

Kopfleiste: Römische Ruine in Ephesus: im Hintergrund auf dem Hügel das sog. „Gefängnis des Paulus".

Die Adresse des ,Epheserbriefs'. 1. Textkritik: a) S*B* eine Athoshandschrift vgl. v. d. Goltz Texte u. Unters. 17, S. 75 und der gut unterrichtete Korrektor der Wiener Minuskel 424 (Gregory; Sd O [12], früher paul. 67) lesen τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς. Catene Cramer VI 102 steht als Origeneszitat ἐπὶ μόνων Ἐφεσίων εὕρομεν κείμενον τὸ „τοῖς ἁγ. τοῖς οὖσι" . . . ὅρα οὖν εἰ μὴ ὥσπερ ἐν τῇ Ἐξόδῳ ὄνομά φησιν ἑαυτοῦ ὁ χρηματίζων Μωσεῖ τὸ ὤν, οὕτως οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος γίνονται ὄντες. Denselben Text hat Basilius gelesen vgl. contra Eunomium II 19 (I p. 254 f. ed. Maur.). b) Die Masse der Zeugen bietet den Text τοῖς ἁγίοις (hier folgt πᾶσιν bei einigen) τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ (fehlt 69 = Sd δ 505 u. a.) πιστοῖς. c) Ueber Marcion vgl. Tertulian adv. Marc. 5 11 p. 614 Kroymann *epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici uero ad Laodicenos* und 5 17 p. 632 *ecclesiae quidem ueritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos; sed Marcion et titulum aliquando interpolare gestit, quasi et in isto diligentissimus explorator* (vgl. Epiphanius Panarion haer. 42, 12 3 II p. 182 Holl, der aus Marcions πρὸς Λαοδικέας Eph 4 5 zitiert). Die Frage ist erstens, ob Marcions Text einer Tendenz entsprang (wohl kaum) oder eigener Forschung (dann meinte Tert. das *diligent. expl.* ernst; allein es lassen sich bei Marcion rein philologisch-kritische Erwägungen sonst nicht nachweisen) oder der ihm gewordenen Tradition (Tertullians Wort vom *diligent expl.* ist dann Ironie); zweitens ob Laodicea bei Marcion nur in der Ueberschrift stand (dann hatte Marcion den Text schon wie S*B*) oder auch im Briefanfang (aber würde das Tertullian nicht ausdrücklich erwähnen?); im letzteren Fall fragt sich drittens, was vor Marcion dort stand (ob schon ἐν Λαοδικ. oder ein anderer Ort). — Eine sichere Entscheidung aus textkritischen Instanzen allein läßt sich kaum geben; nur diskreditiert das Zeugnis der ältesten Handschriften in Verbindung mit den Nachrichten über Marcion die Adresse nach Ephesus aufs schwerste; denn wie sollte man den Ausfall erklären? — 2. Sachkritik: a) ἐν Ἐφέσῳ in diesem Brief hat, wenn er echt ist, als unmöglich, wenn er unecht ist, als unwahrscheinlich zu gelten. Pls kann in einem mit Col gleichzeitigen Brief (Eph 6 21 f. = Col 4 7 ff.) an die ihm aus langem Aufenthalt bekannten Epheser (Act 19 10) nicht so unpersönlich, kann ihnen nicht Sätze wie 1 15 3 2 geschrieben haben, und ein Fälscher, der ihn nach Ephesus so schreiben ließe, würde sehr ungeschickt handeln. Allerdings müßte der Gedanke an sich naheliegen, den Pls nach seinem langjährigen Aufenthaltsort Ephesus einen Brief schreiben zu lassen, da ja Philippi, Thessalonich, Korinth, Kolossae sich paulinischer Briefe rühmen konnten. b) Die Entscheidung ist im übrigen von der Beurteilung der Echtheitsfrage abhängig. Wer Eph für den echten Laodicenerbrief hält s. zu Col 4 16, hat zu zeigen, warum Pls an die Schwestergemeinde von Kolossae so unpersönlich schrieb. Antwort: über Kolossae hatte er durch Epaphras Nachricht (aber über Laodicea nicht auch? s. Col 4 13). Ferner ist dann das Verschwinden des Namens Laodicea zu erklären. Antwort: es handelt sich um einen Titulus erasus; man tilgte Laodicea wegen Apc 3 15 ff. (Harnack). — Wer den Brief echt, aber nicht nach Laodicea gerichtet sein läßt, hat den auffallenden überlieferten Text des Präskripts zu erklären. Antwort: es handelt sich um ein Rundschreiben; entweder war im Präskript ein leerer Raum, in den der betr. Name eingefügt wurde (aber sollte sich nicht ein Name erhalten haben? Da der Brief uns ja nicht durch das Konzeptbuch des Pls, sondern aus dem Exemplar einer Gemeinde erhalten ist, sprechen alle bekannten Analogien gegen das Weglassen der Adresse) oder das Präskript ist zu lesen wie bei S*B* (aber ist ein solcher Anfang neben der bekannten paulinischen Formel [vgl. Ph und Col] sprachlich erträglich?). — Da ich aus anderen Gründen s. Exkurs zu 4 16 Eph für unecht halte, weiter in Col 4 16 einen idealen Anknüpfungspunkt für Fälschungen sehe (vgl. den lat. Laodicenerbrief Kl. Texte 12), gegen das Einfügen von ἐν Λαοδικείᾳ ins Präskript aber in Ermangelung von Zeugen Bedenken habe, so scheint mir folgende Hyothese

1 Paulus Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes den Hei-
2 ligen und Gläubigen in Christo Jesu: Gnade mit euch und Friede von
Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.
3 Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns in

annehmbar: Eph wurde nach Col 4 16 als Laodicenerbrief gefälscht, der angenommenen Etikettierung aber nur in 6 21 f. andeutender Ausdruck verliehen. Es stand also kein Ortsname im Präskript (damit ist freilich noch nicht gesagt, daß die Anfangsformel den nicht eben wahrscheinlichen Wortlaut von S*B* hatte). Daraus entstand einerseits durch Vergleich von Eph 6 21 f. mit Col 4 7 ff. bzw. 4 16 die angeblich marcionitische Benennung, die in Wahrheit Marcion vorgefunden und übernommen hat, durch Vergleich mit II Tim 4 12 die vulgäre Adressierung. Die letztere setzte sich durch, weil die Adresse nach Ephesus, an die dem Pls so eng verbundene und für die Kirche so wichtige Gemeinde, die allgemeine Meinung für sich hatte. — Aber auch diese Hypothese löst nicht alle Probleme, vor allem nicht das einer möglichen Verwandtschaft unserer Frage mit dem Fehlen des Ortsnamens in einem Teil der Ueberlieferung von Rm 1 7 s. den Exkurs z. St. Ueberhaupt ist vor Ueberschätzung der verschiedenen Lösungsversuche zu warnen, noch mehr aber vor der Beeinflussung der Exegese durch solche kritischen Hypothesen. — Zur Literatur vgl. außer den „Einleitungen" Zahn Gesch. des neutest. Kanons I 623 ff.; Harnack Berliner Sitzungsberichte 1910, 696 ff., Marcion 142 ff.; Schmiedel Theol. Literaturzeitung 1911, 329 f.

I. 1 Versucht man den alten Text τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς (s. den Exkurs) bei Annahme der Echtheit zu verstehen, so muß man entweder erklären, Pls habe die „auch gläubigen" ἅγιοι von den alttestamentlichen Heiligen unterscheiden wollen (B. Weiß), oder man muß in der Stelle eine besonders reichhaltige Anfangsformel erblicken (zu οὖσιν vgl. dann Rm 8 28) oder endlich mit Konjekturen (ἀγαπητοῖς Ewald) helfen. Dem Vertreter der Unechtheit liegt die Annahme einer überreichen Kombination paulinischer Formeln nahe (ἅγιοι ἐν Χριστῷ, εἶναι ἐν Χριστῷ); Häufung in einem auch über Col hinausgehenden Maß gehört ja zu den stilistischen Merkmalen von Eph. **3** bildet das Thema zu der folgenden Doxologie s. II Cor 1 3 I Petr 1 3. Das Wortspiel εὐλογητός — εὐλογία können wir nicht nachmachen.

Die Formel ΕΝ ΤΟΙC ΕΠΟΥΡΑΝΙΟΙC steht im N. T. nur Eph 1 3. 20 2 6 3 10 6 12. Der formelhafte Charakter der Worte erhellt am deutlichsten aus 3 10, wo die adjektivische Konstruktion ταῖς ἐπουρ. ἀρχαῖς viel glatter sein würde; aus derselben Stelle ergibt sich, daß die Beziehung von ἐπουράνιοι auf Geister (Ph 2 10 und im Zauber s. z. St.; Act. Jo. 112 wird geschieden: ὁ τῶν ὑπερουρανίων πατήρ· ὁ τῶν ἐπουρανίων δεσπότης) unserem Autor beim Gebrauch der Formel nicht gegenwärtig ist, sonst gäbe Eph 3 10 „den Geistermächten bei den himmlischen Geistermächten" eine unerträgliche Tautologie und 1 20 f. wäre unverständlich. Für den Autor ad Eph gilt nur der einfache Sinn „im Himmel", der aus 1 20 f. leicht zu gewinnen ist. Da es sich um eine Formel handelt, ist diese Bedeutung auch an allen übrigen Stellen anzunehmen. — Um die Herkunft der Formel festzustellen, müßten wir etwas über ihren ursprünglichen Sinn wissen: lautet der Nominativ τὰ ἐπουράνια oder οἱ ἐπουράνιοι und ist im letzteren Fall θεοί, ἄγγελοι oder τόποι zu ergänzen? Wenn das Testamentum Jobi 36 (ed. James bei Robinson Texts and Studies V 1, S. 126) seinen Helden sagen läßt ἐν τοῖς γηΐνοις οὐ συνέστηκεν (scil. ἡ καρδία μου), ἐπεὶ ἀκατάστατος ἡ γῆ . . . ἐν δὲ τοῖς ἐπουρανίοις συνέστηκεν, διότι οὐκ ὑπάρχει ἐν οὐρανῷ ταραχή, so lautet nach Kap. 37 S. 127 der Nominativ τὰ ἐπουράνια. Im selben Sinn denkt Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 235 A. 3 bei unserer Formel an die Sternenwelt oder das Firmament. Jedenfalls wird man damit zu rechnen haben,

daß der Autor hier einen Ausdruck, der in einer anderen geistigen Welt seine bestimmte Beziehung hat, aufnimmt und auf den „Himmel" der Christen anwendet. Man könnte etwa aus den mandäischen Texten Qolasta 17 (Lidzbarski Mand. Liturgien S. 45 f.) anführen *ihr seid aufgerichtet und gefestigt an dem Orte, an dem die Guten zwischen Mānās des Lichtes gefestigt werden* (von den Getauften, nicht von Gestorbenen!). Wer Eph für unecht hält, wird darauf aufmerksam machen, daß der Autor auch sonst eine Neigung zu hieratischem Pathos zeigt, und daß sich aus dieser Neigung die Bevorzugung einer in einer fremden Kultsprache üblichen Formel vor der einfachen Wendung ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς (vgl. Pls II Cor 5 1 Col 1 5 Ph 3 20; Autor ad Eph nur in der Haustafel 6 9) erklären würde. — Einen Zusammenhang mit griechischer Philosophie vermutet Pope Of the heavenly places, Expository Times 23 (1912), 365 ff.; doch berücksichtigt er den formelhaften Charakter der Worte nicht.

Sind die Wendungen ἐν τοῖς ἐπουρανίοις wie ἐν Χριστῷ s. zu I Th 1 1 beide lokal zu verstehen, so wird man die erste auf die εὐλογία, die zweite auf das εὐλογεῖν beziehen vgl. ἐλπίς Col 1 5; ἐν πάσῃ εὐλ. ist dann instrumental zu fassen s. zu I Cor 4 21. Die Christen wissen sich „in Christo" mit einem überweltlichen (πνευματικῇ) Segen begnadet, der im Himmel ist; sie spüren ihn am πνεῦμα s. 1 13 f. So läßt die feierliche und wohl auf liturgischen Wendungen beruhende Formulierung die Dreiheit Gott, Christus, Geist hervortreten s. zu I Cor 12 4 ff. II Cor 13 13.

Der Aufbau des Prooemiums 1 3—14 ist von Lohmeyer Theol. Blätter 1926, 120 ff. mit dem Ergebnis analysiert worden, daß das Ganze aus 16 Dreizeilern bestehe (sog. Trikola, also εὐλογητός | ὁ θεὸς καὶ πατήρ | τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), die sich wieder zu 4 größeren Abschnitten (zu je 4 Trikola) zusammenordnen. Der Nachweis eines geprägten, z. T. wohl auf liturgischen Formulierungen beruhenden Stiles scheint in der Tat erbracht; es handelt sich nicht um zufällige Verknüpfungen durch Ideenassoziation, sondern um ein wohlüberlegtes, teilweis systematisch gebautes Ganzes, dessen sprachliche Architektur stark vom Semitischen her beeinflußt ist. Die Exegese hat das zu berücksichtigen s. zu 1 4. Ob freilich die Gliederung in die Abschnitte 3—4, 5—8, 9—12, 13—14, wie sie Lohmeyer annimmt, weil er symmetrische Komposition voraussetzt, stil- und sachgemäß ist, dürfte zweifelhaft sein. Entsprechungen sind vorhanden: vor allem ἐν αὐτῷ 4, ἐν ᾧ 7. 11. 13, die Partizipia 5. 9, die Ausdrücke mit εἰς 6. 10. 12. 14, mit κατά 7. (9.) 11, aber nur das erste Beispiel scheint, am Maßstab des Sachzusammenhangs gemessen, disponierende Kraft zu besitzen. Dann würde sich das Prooemium wie folgt gliedern: Einleitung 3, Erwählung ἐν αὐτῷ 4—6, Erlösung ἐν ᾧ 7—10, wir und ihr, Juden- und Heidenchristen (mit mehrmaligem ἐν ᾧ) 11—14. Gegen Lohmeyers Analyse s. Debrunner Theol. Blätter 1926, 231 ff. Gesetzmäßige Formen der antiken Kunstprosa versucht im Anschluß an Blaß (Rhythmen der asianischen u. röm. Kunstprosa 40 ff.) Innitzer Zeitschr. f. kath. Theol. 28, 612 hier zu finden. In jedem Fall unterscheidet sich dieses Prooemium von dem des Col erheblich; dort s. zu Col 1 4 ff. beruht die Schwierigkeit auf der Verbindung verschiedenartiger Gedanken und der störenden Einfügung neuer subordinierter Sätze; hier ist die Gedankenführung einheitlich und auch die Form bewußt gestaltet. Wenn trotz allem der Abschnitt einen überladenen Eindruck macht, so liegt das an der Wiederholung der obliquen Kasus von αὐτός s. Norden Antike Kunstprosa II 506 A. 2 wie an der Häufung synonymer oder ähnlicher Abstrakta: εὐδοκία θέλημα 5. 9 s. z. d. St., πρόθεσις βουλή θέλημα 11, κληρονομία περιποίησις 14. Diese Erscheinung ist für Eph überhaupt charakteristisch s. 1 18. 19 2 2. 7. 12. 14 f. 3 2. 7 4 22 f. Eine eindringende Untersuchung des stilistischen Problems von Eph fehlt noch; einige Beobachtungen finden sich bei HSchlier Zum Begriff der Kirche im Eph, Theol. Blätter 1927, 12 ff.

4 Christo mit lauter geistlichem Segen im Himmel gesegnet hat! In ihm hat
er uns erlesen vor Anbeginn der Welt, daß wir heilig und fehllos
5 wären vor ihm in Kraft der Liebe; er, der uns ausersah, daß wir durch
Jesus Christus seine Kinder wären nach dem Heilsplan seines Willens,
6 zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns begnadet hat
7 in dem, den er liebte. In ihm haben wir die Erlösung durch sein
Blut, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade,
8 durch die er uns beschenkt hat mit lauter Weisheit und Verständ-
9 nis; er, der uns kundtat das Geheimnis seines Willens, nach seinem
10 Heilsplan, den er sich für Ihn vorgenommen hatte zur Ausführung in
der Fülle der Zeiten: das All in Christo zu vereinen, Himmlisches
11 und Irdisches, in ihm! In ihm sind auch wir zu unserm Erbe ge-
12 langt, die wir dazu auserlesen waren, daß wir zum Lobe seiner Herr-
lichkeit zuerst in Christus hoffen (dürften) — nach dem Vorsatz dessen,
13 der alles nach seines Willens Ratschluß bewirkt. In ihm seid auch
ihr, die ihr das Wort der Wahrheit vernommen, das Evangelium eurer
Rettung, nach eurer Bekehrung versiegelt worden mit dem heiligen
14 Geist der Verheißung, der das Unterpfand unseres Erbes ist bis zur
Erlösung, die uns (das Erbe) gewinnen läßt, zum Lobe seiner Herrlichkeit.

---

4 Christus ist Mittler der vorzeitlichen Erwählung s. II Tim 1 9 I Petr 1 20. Fraglich erscheint die Zugehörigkeit von ἐν ἀγάπῃ; doch sprechen formale Gründe für die Verbindung mit dem Vorhergehenden; auch das Partizipium γνωρίσας in 9 eröffnet einen Unterabschnitt, also dürfte das parallele προορίσας ebenso zu beurteilen sein. Dann ist das Komma bei Nestle ans Versende zu stellen und ἐν ἀγάπῃ mit εἶναι zu verbinden: *ut amor Dei sanctam illis faciat conversationem* (Ambrosiaster). **5** διὰ Ἰ. Χρ. sagt, daß die Kindschaft ‚in Christus' erlebt wird s. Schettler Die paulin. Formel ‚durch Christus' 26 f. κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ist einer der für Eph charakteristischen, aus fast synonymen Abstrakta gebildeten Doppelausdrücke s. Exkurs zu 1 3. Auch bei Josephus fällt wenigstens in der Archäologie die Häufigkeit der Formeln für Gottes Willen auf s. Schlatter Wie sprach Josephus von Gott 26. **7** Im Unterschied von Col 1 14 wird hier ἀπολύτρωσις durch Angabe des Mittels näher erklärt; so könnte hier eher als dort (s. zu Col 1 14) „Loskaufung" übersetzt werden. Die Wahrscheinlichkeit, daß beide Stellen nicht unabhängig voneinander entstanden sind, bildet keine Gegeninstanz; der Ausdruck konnte wohl übernommen, aber zugleich umgeprägt werden — dafür bietet Eph deutliche Beispiele s. Exkurs zu 4 16. **9. 10** Das Heilswerk besteht nicht nur in Sündenvergebung, sondern in der Kundmachung eines Mysteriums; dessen Inhalt wird 3 6 ausgeführt s. dort, muß aber hier doch irgendwie angedeutet sein und zwar im folgenden, denn um die ἀπολύτρωσις aus 1 7 (so Belser) kann es sich nicht mehr handeln. Diese Andeutung liegt in ἀνακεφαλαιώσασθαι: die Bedeutungsnuancen (z. B. der Gedanke der Wiederholung vgl. dazu Protev. Jac. 13 1 μήτι εἰς ἐμὲ ἀνεκεφαλαιώθη ἡ ἱστορία Ἀδάμ) sind fraglich; der allgemeine Sinn des Wortes vgl. auch Rm 13 9 ist deutlich: es muß auf die Zusammenfassung des ganzen Kosmos in Christus gehen (ähnlich ἀποκαταλλάσσειν Col 1 20). Es handelt sich also nach Phil 2 10 um das, was bei der Erhöhung Christi eintrat. οἰκονομία s. zu Col 1 25; für Eph 3 9 ist die Bedeutung „Heilsveran-

staltung" sicherzustellen; der Kontext macht sie auch hier wahrscheinlich, da vom Amt des Paulus bisher keine Rede war. Für die Verbindung der fraglichen Satzglieder aber ist es äußerst charakteristisch, daß nach τοῦ θελήματος αὐτοῦ 9a ohne erhebliche Schädigung des Gedankens unmittelbar der Relativsatz (dann mit ὅ) oder gar schon der Infin. folgen könnte — man sieht, welche Ausdrucksfülle in der Periode herrscht. Bei solchem rhetorischen Gepräge scheint eine Verbindung von κατὰ τὴν εὐδοκίαν mit dem Infin. (Haupt) wegen des eingeschobenen Relativsatzes weniger glaublich als die Abhängigkeit des Infinitivs von εὐδοκία; κατὰ τὴν εὐδοκίαν schließt sich dann nur locker an das Vorhergehende an. Das zweite ἐν αὐτῷ ist gegen Nestle zum Vorhergehenden zu ziehen vgl. das parallele ἐν τῷ ἠγαπημένῳ 1 6. **11. 12** ἐκληρώθημεν wie Diogn. 5 4 ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, Mart. Pol. 6 2 ὁ κεκληρωμένος τὸ αὐτὸ ὄνομα ‚bedacht werden'; hier mit einer religiösen Nuance, wesentlich = ἐκλήθημεν (so ADG). Fraglich ist das Subjekt des Satzes; den Schluß von 1 12 hat alte und neue Auslegung auf die Judenchristen gedeutet (anders Haupt, Ewald); in der Tat kann nur dann von einer klaren Abgrenzung des Abschnitts 1 11. 12 gegen Vorhergehendes und Folgendes die Rede sein; eine solche Abgrenzung aber wird durch das ἐν ᾧ 1 11. 13 gefordert, das immer eine Fuge in der Architektur unseres Prooemiums bezeichnet. Eine Schwierigkeit liegt in dem unvermittelten Eintreten der neuen Bedeutung von ἡμεῖς = Judenchristen; vielleicht hatte die Erwähnung von ἀνακεφαλαιώσασθαι 1 10 die Gedanken des Autors auf die 2 16 genannte „Vereinigung" von Juden und Heiden in Christus gelenkt. προηλπικότες ‚vor Christus' oder ‚eher als die Heiden'. **13** ἐν Χριστῷ sind auch die heidnischen Leser zum Heil gekommen. Da auch das zweite ἐν ᾧ die für den Abschnitt charakteristische mystisch-technische Bedeutung haben muß, also nicht zu πιστεύσαντες gehören kann, so wird es mit καί (s. καί nach dem Relativum I Cor 15 1) als Wiederaufnahme des ersten anzusehen sein. Statt ἐκλήθητε καὶ ἐσφραγίσθητε heißt es πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε. Ueber das „Besiegeltwerden" beim ersten Empfang des μυστήριον in den Mysterienreligionen s. Wobbermin Religionsgesch. Studien 144 ff. **14** ἀρραβών vgl. zu II Cor 1 22, aus den Papyri P. Par. 58 14 und die zu Phm 18 zitierte Stelle P. Grenf. II 67 16 ff. Schwierigkeiten bereitet der Genitiv τῆς περιποιήσεως. Die Bedeutung „Besitz", die eine unmittelbare Beziehung auf die Gemeinde als Gottes Eigentum erlauben würde, ist nicht die primäre, und auch an den Stellen, die sie belegen sollen (s. auch Aufl. 1), ist der Gedanke an ‚Besitznahme' maßgebend s. I Petr. 2 9 P. Teb. II 317 25 f. κατ⟨ὰ⟩ τὸ τῆς περιποιήσεως δίκαιον ‚Eigentumsanspruch' (d. h. Recht in Besitz zu nehmen); P. Reinach 52 2 f. τὴν περιποίησιν τοῦ σείτου καὶ τὴν ἀναπομπὴν δηλῶσαι ‚wer sich das Getreide angeeignet und es fortgeführt hat'. So ist τῆς περιποιήσεως als Gen. explicativus zu fassen und auf die Besitznahme zu beziehen, das ist dann aber kaum die Aneignung der Gemeinde durch Gott, sondern eher, weil kontextgemäßer, die Aneignung des himmlischen Erbes durch die Christen.

Die ANSCHAUUNGEN DES PROOEMIUMS 1 3—14 haben nichts Unpaulinisches; auch die Scheidung ἡμεῖς — ὑμεῖς 11—14 zeigt nur die originale Tönung eines paulinischen Gedankens. Erst wenn man sich die Eigentümlichkeiten von Stil und Inhalt (s. den Exkurs zu 1 3) zugleich vor Augen hält, wird man auf die Erwägung der Autorfrage geführt. Der Vertreter der Echtheit wird sagen: Die in Col gelegentlich der Polemik vertretenen Anschauungen über Christus als Weltziel hat Pls hier in ruhigeren, von feierlichem Pathos erfüllten Darlegungen ausgeführt, vielleicht psychologisch dazu veranlaßt durch die gleichzeitige Beschäftigung mit der Kolossergemeinde. Wer aus anderem Grunde s. zu 4 16 den Brief dem Pls abspricht, wird darauf aufmerksam machen, daß 1. Pls sich in seinen Briefen

15 Darum lasse ich auch nicht ab, da ich von eurem Glauben an den
16 Herrn Jesus und eurer Liebe für alle Heiligen gehört habe, zu danken
eurethalben, wenn ich euch erwähne in meinen Gebeten, (und bitte),
17 der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, möge
euch den Geist der Weisheit und Offenbarung in (Gottes)erkenntnis ver-
18 leihen, (dazu) erleuchtete innere Augen, daß ihr erkennt, welches die
Hoffnung ist, zu der ihr berufen seid, wie reich die Herrlichkeit seines
19 Erbes unter den Heiligen, wie überragend groß seine Macht, (die er)
uns, die Gläubigen. mit der(selben) Macht seiner Stärke (spüren läßt),
20 die er an Christus kundtat, als er ihn von den Toten auferweckte
21 und ihm den Platz im Himmel zu seiner Rechten gab, über allen Herren,
Gewalten, Mächten, Herrschaften und jedem Namen, der genannt werden
22 kann nicht nur in diesem Weltalter, sondern auch im künftigen; ja,
alles legte er ihm zu Füßen und gab ihn als Haupt über alles der
23 Gemeinde, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt.

über christologische μυστήρια nur notgedrungen ausläßt vgl. das Fehlen solcher Gedanken im Brief nach Rom, die zurückhaltenden Andeutungen I Cor 2 6—16, die Anspielungen im Brief an eine ihm eng verbundene Gemeinde Ph 2 6 ff.; daß 2. hier jeglicher Anlaß zur Darstellung eines christologischen Geheimnisses fehlt, denn das Interesse des Briefes liegt anderswo s. 2 11—3 13, daß 3. was Pls Col 1 in präzisen Aussagen zu bestimmtem Zweck ausspricht, hier unter Häufung offenbar bekannter und überreicher Formeln als etwas Selbstverständliches gebucht wird; daß 4. auch gewisse von Pls unseres Wissens sonst nicht gebrauchte Ausdrücke auffallen, so ἐν τοῖς ἐπουρανίοις s. den Exkurs zu 1 3 und der Christusname ὁ ἠγαπημένος 1 6, ein aus Is 44 2 gewonnener gemeinchristlicher Titel für Christus s. I Clem. 59 2. 3 Barn. 3 6 4 3. 8 Hermas Sim. IX 12 5 Ign. Smyrn. Inscr. u. a. Aber es muß betont werden, daß derartige Betrachtungen die Autorfrage nicht entscheiden.

15. 16 Nun erst folgt die eigentliche Danksagung und die damit verbundene Fürbittenversicherung s. Exkurs zu I Th 1 2; diese Parallele entscheidet auch für die Verbindung von ὑπὲρ ὑμῶν mit εὐχαριστῶν. Daß Paulus ἀκούσας κτλ. nach dem langen ephesinischen Aufenthalt an die Epheser geschrieben haben sollte, ist wohl ausgeschlossen s. Exkurs zu 1 1. **17** Man beachte die Erweiterung der 1 3 gebrauchten Formel. ἀποκάλυψις: wohl nicht gerade das I Cor 14 6. 26 gemeinte χάρισμα, dazu ist die Bitte zu allgemein; aber doch eine ähnliche Aufgeschlossenheit für das Ueberirdische, denn um himmlische Güter handelt es sich im folgenden. ἐπίγνωσις wohl wie 4 13 s. z. St. In **18** tritt eine der in Eph auch sonst begegnenden freien Partizipialverbindungen auf s. Blaß-Debrunner § 468 2 und vgl. Eph 3 17 4 1 ff. Das Bild vom Auge der Seele, dem Organ der γνῶσις θεοῦ, ist in der religiösen Philosophie des Hellenismus häufig (s. aber schon Plato Rep. VII 519b τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν) vgl. Philo de Abrah. 57 p. 10 φρόνησις ὄψις οὖσα διανοίας, de Josepho 147 p. 62 τῇ ψυχῇ βλέπειν, de spec. leg. III 2 p. 299 τὸ τῆς διανοίας ὄμμα u. ö. Ps. Aristot. de mundo p. 399 a θείῳ ψυχῆς ὄμματι, Corp. Hermet. 4 11 τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, ebenso 7 1, 7 2 ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ, 10 4 ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμός, ebenso 13 18. Dieses innere Organ zum Schauen des Ueberirdischen soll die Leser dazu befähigen, das Mysterium zu erkennen, das in den drei Sätzen **18** b **19** immer deutlicher geschildert wird; ἐλπίς vom erhofften Gut wie Col 1 5. Bei ὁ πλοῦτος

zeigt der Artikel die Einwirkung der o-Deklination auf die konsonantische, wie sie in der hellenistischen Sprache mehrfach zu belegen ist s. Dieterich Untersuchungen z. Gesch. d. griech. Sprache 163 ff. ἅγιοι ist hier kaum wie Col 1 12 auf die Christen zu deuten, weil es sich ja um das himmlische, göttliche (αὐτοῦ) Erbteil handelt, sondern auf die Engel oder Helden der Urzeit s. zu I Th 3 13; wie dort wird sich der auffallende Ausdruck auch hier erklären: es liegt eine formelhafte Verbindung vor, aus deren Gebrauch man keine weiteren Schlüsse auf die Meinung des Schriftstellers ziehen darf s. Act 20 32 26 18 Pol. Phil. 12 2 δῴη ὑμῖν κλῆρον καὶ μερίδα μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ, Iren. I 10 3 συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῶν ἁγίων vgl. ASeeberg Katechismus der Urchristenheit 228 ff. Wie die Gläubigen zu diesem Erbe gelangen sollen, sagt der dritte Satz: durch dieselbe ἐνέργεια, die Christus zum Sieg über den Tod und zur Erhöhung geführt hat. Es ist also von der durch Christi Verherrlichung verbürgten zukünftigen δόξα der Gläubigen die Rede; auffallen kann es, daß Pls von diesen Dingen I Cor 2 6—16 als von der geheimen Weisheit in Andeutungen redet, während hier für alle Leser ἐπίγνωσις dieses Mysteriums erbeten wird; so stehen wir wieder vor der im Exkurs zu 1 14 berührten stilkritischen Frage. **20—23** bringt wieder eine Art Hymnus, eine lediglich durch die Erwähnung der ἐνέργεια hervorgerufene Schilderung der Erhöhung Christi. Zur Sache vgl. Col 1 20, Ph 2 6 ff. und das dort Bemerkte. Mit Ph 2 9—11 stimmt diese Schilderung des Sieges über die Geisterwelt auffallend überein: der „Name über alle Namen" wird hier noch glänzender geschildert; eine noch ausführlichere Gestaltung findet sich in einem mittelalterlichen Gebet s. Pradel Griech. und südital. Gebete 9 7. δύναμις als Engelname begegnet auch Philo de conf. linguarum 171 p. 431 M. und Acta Joh. 23 p. 163 Bonnet ὃν ἐφοβήθη πᾶς ἄρχων καὶ πᾶσα κτίσις, δύναμις ἄβυσσός τε καὶ σκότος ἅπαν καὶ θάνατος ἀγέλαστος. Ueber αἰών s. zu Rm 12 2. Mit einem Anklang an Ps. 8 7 — wohl kaum einem bewußten Zitat — kommt der Autor von der einen Vormachtstellung Christi, über den Engeln, zur anderen, über der Gemeinde. Die Ausdrücke κεφαλή und σῶμα gebraucht er im kirchlichen Sinne von Col 1 18, während sie Col 2 10. 19 die kosmische Stellung Christi über der Geisterwelt bezeichnen. Das zu Col 2 10 untersuchte Wortspiel mit πλήρωμα wird hier auf Christus und die Gemeinde angewendet. Der überschwängliche Ton des Ganzen schließt sichere Worterklärung im einzelnen fast aus; πάντα ἐν πᾶσιν = ‚das All in jeder Beziehung' oder ‚alles in allen Gliedern der Gemeinde'? Im ersten Fall hätten wir hier ein Anzeichen dafür, daß die kosmischen Ausdrücke noch nicht völlig verkirchlicht sind, sondern gelegentlich Kosmisches erhalten geblieben ist, das dann natürlich im Zusammenhang des besonderen Sinnes entbehrt (anders in Col!). Da V. 21 das beste Beispiel einer solchen beziehungslosen kosmischen Anspielung ist, wird man auch hier ähnliches für wahrscheinlich halten. πλήρωμα s. zu Col 1 19 steht hier entweder von der Gemeinde, sofern sie von Christus erfüllt wird s. 3 19 4 13 oder sofern sie als σῶμα die Ergänzung zu Christus als zur κεφαλή bildet oder endlich mit gewolltem Doppelsinn. Jedenfalls ist anzumerken, daß der Terminus des Col für das Verhältnis Christi zu Gott hier auf Christus und die Gemeinde angewendet wird s. Exkurs zu 4 16 und vgl. zum Ganzen HSchlier Zum Begriff der Kirche im Eph, Theol. Blätter 1927, 12 ff. **II 1** Der Satz, der sagen will, inwiefern die Leser jetzt schon (im Gegensatz zu der 1 18 geschilderten Zukunft) an Christus teilhaben, ist ein Anakoluth; der Gedanke wird erst 2 4. 5 ausgeführt. **2** Zur Charakterisierung des sündigen Lebens, an dem die Leser einst teilnahmen, werden hier der jetzige Aeon und der Satan genannt. Damit sind, ähnlich wie II Cor 4 4, zwei Vorstellungen, die Lehre von den

15 Darum lasse ich auch nicht ab, da ich von eurem Glauben an den
16 Herrn Jesus und eurer Liebe für alle Heiligen gehört habe, zu danken
eurethalben, wenn ich euch erwähne in meinen Gebeten, (und bitte),
17 der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, möge
euch den Geist der Weisheit und Offenbarung in (Gottes)erkenntnis ver-
18 leihen, (dazu) erleuchtete innere Augen, daß ihr erkennt, welches die
Hoffnung ist, zu der ihr berufen seid, wie reich die Herrlichkeit seines
19 Erbes unter den Heiligen, wie überragend groß seine Macht, (die er)
uns, die Gläubigen. mit der(selben) Macht seiner Stärke (spüren läßt),
20 die er an Christus kundtat, als er ihn von den Toten auferweckte
21 und ihm den Platz im Himmel zu seiner Rechten gab, über allen Herren,
Gewalten, Mächten, Herrschaften und jedem Namen, der genannt werden
22 kann nicht nur in diesem Weltalter, sondern auch im künftigen; ja,
alles legte er ihm zu Füßen und gab ihn als Haupt über alles der
23 Gemeinde, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt.

über christologische μυστήρια nur notgedrungen ausläßt vgl. das Fehlen solcher Gedanken im Brief nach Rom, die zurückhaltenden Andeutungen I Cor 2 6—16, die Anspielungen im Brief an eine ihm eng verbundene Gemeinde Ph 2 6 ff.; daß 2. hier jeglicher Anlaß zur Darstellung eines christologischen Geheimnisses fehlt, denn das Interesse des Briefes liegt anderswo s. 2 11—3 13, daß 3. was Pls Col 1 in präzisen Aussagen zu bestimmtem Zweck ausspricht, hier unter Häufung offenbar bekannter und überreicher Formeln als etwas Selbstverständliches gebucht wird; daß 4. auch gewisse von Pls unseres Wissens sonst nicht gebrauchte Ausdrücke auffallen, so ἐν τοῖς ἐπουρανίοις s. den Exkurs zu 1 3 und der Christusname ὁ ἠγαπημένος 1 6, ein aus Is 44 2 gewonnener gemeinchristlicher Titel für Christus s. I Clem. 59 2. 3 Barn. 3 6 4 3. 8 Hermas Sim. IX 12 5 Ign. Smyrn. Inscr. u. a. Aber es muß betont werden, daß derartige Betrachtungen die Autorfrage nicht entscheiden.

15. 16 Nun erst folgt die eigentliche Danksagung und die damit verbundene Fürbittenversicherung s. Exkurs zu I Th 1 2; diese Parallele entscheidet auch für die Verbindung von ὑπὲρ ὑμῶν mit εὐχαριστῶν. Daß Paulus *ἀκούσας κτλ.* nach dem langen ephesinischen Aufenthalt an die Epheser geschrieben haben sollte, ist wohl ausgeschlossen s. Exkurs zu 1 1. **17** Man beachte die Erweiterung der 1 3 gebrauchten Formel. *ἀποκάλυψις*: wohl nicht gerade das I Cor 14 6. 26 genannte *χάρισμα*, dazu ist die Bitte zu allgemein; aber doch eine ähnliche Aufgeschlossenheit für das Ueberirdische, denn um himmlische Güter handelt es sich im folgenden. ἐπίγνωσις wohl wie 4 13 s. z. St. In **18** tritt eine der in Eph auch sonst begegnenden freien Partizipialverbindungen auf s. Blaß-Debrunner § 468 2 und vgl. Eph 3 17 4 1 ff. Das Bild vom Auge der Seele, dem Organ der γνῶσις θεοῦ, ist in der religiösen Philosophie des Hellenismus häufig (s. aber schon Plato Rep. VII 519b τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν) vgl. Philo de Abrah. 57 p. 10 φρόνησις ὄψις οὖσα διανοίας, de Josepho 147 p. 62 τῇ ψυχῇ βλέπειν, de spec. leg. III 2 p. 299 τὸ τῆς διανοίας ὄμμα u. ö. Ps. Aristot. de mundo p. 399 a θείῳ ψυχῆς ὄμματι, Corp. Hermet. 4 11 τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, ebenso 7 1, 7 2 ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ, 10 4 ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμός, ebenso 13 18. Dieses innere Organ zum Schauen des Ueberirdischen soll die Leser dazu befähigen, das Mysterium zu erkennen, das in den drei Sätzen **18** b **19** immer deutlicher geschildert wird; ἐλπίς vom erhofften Gut wie Col 1 5. Bei ὁ πλοῦτος

zeigt der Artikel die Einwirkung der o-Deklination auf die konsonantische, wie sie in der hellenistischen Sprache mehrfach zu belegen ist s. Dieterich Untersuchungen z. Gesch. d. griech. Sprache 163 ff. ἅγιοι ist hier kaum wie Col 1 12 auf die Christen zu deuten, weil es sich ja um das himmlische, göttliche (αὐτοῦ) Erbteil handelt, sondern auf die Engel oder Helden der Urzeit s. zu I Th 3 13; wie dort wird sich der auffallende Ausdruck auch hier erklären: es liegt eine formelhafte Verbindung vor, aus deren Gebrauch man keine weiteren Schlüsse auf die Meinung des Schriftstellers ziehen darf s. Act 20 32 26 18 Pol. Phil. 12 2 δῴη ὑμῖν κλῆρον καὶ μερίδα μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ, Iren. I 10 3 συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῶν ἁγίων vgl. ASeeberg Katechismus der Urchristenheit 228 ff. Wie die Gläubigen zu diesem Erbe gelangen sollen, sagt der dritte Satz: durch dieselbe ἐνέργεια, die Christus zum Sieg über den Tod und zur Erhöhung geführt hat. Es ist also von der durch Christi Verherrlichung verbürgten zukünftigen δόξα der Gläubigen die Rede; auffallen kann es, daß Pls von diesen Dingen I Cor 2 6—16 als von der geheimen Weisheit in Andeutungen redet, während hier für alle Leser ἐπίγνωσις dieses Mysteriums erbeten wird; so stehen wir wieder vor der im Exkurs zu 1 14 berührten stilkritischen Frage. **20—23** bringt wieder eine Art Hymnus, eine lediglich durch die Erwähnung der ἐνέργεια hervorgerufene Schilderung der Erhöhung Christi. Zur Sache vgl. Col 1 20, Ph 2 6 ff. und das dort Bemerkte. Mit Ph 2 9—11 stimmt diese Schilderung des Sieges über die Geisterwelt auffallend überein: der „Name über alle Namen" wird hier noch glänzender geschildert; eine noch ausführlichere Gestaltung findet sich in einem mittelalterlichen Gebet s. Pradel Griech. und südital. Gebete 9 7. δύναμις als Engelname begegnet auch Philo de conf. linguarum 171 p. 431 M. und Acta Joh. 23 p. 163 Bonnet ὃν ἐφοβήθη πᾶς ἄρχων καὶ πᾶσα κτίσις, δύναμις ἄβυσσός τε καὶ σκότος ἄπαν καὶ θάνατος ἀγέλαστος. Ueber αἰών s. zu Rm 12 2. Mit einem Anklang an Ps. 8 7 — wohl kaum einem bewußten Zitat — kommt der Autor von der einen Vormachtstellung Christi, über den Engeln, zur anderen, über der Gemeinde. Die Ausdrücke κεφαλή und σῶμα gebraucht er im kirchlichen Sinne von Col 1 18, während sie Col 2 10. 19 die kosmische Stellung Christi über der Geisterwelt bezeichnen. Das zu Col 2 10 untersuchte Wortspiel mit πλήρωμα wird hier auf Christus und die Gemeinde angewendet. Der überschwängliche Ton des Ganzen schließt sichere Worterklärung im einzelnen fast aus; πάντα ἐν πᾶσιν = ‚das All in jeder Beziehung' oder ‚alles in allen Gliedern der Gemeinde'? Im ersten Fall hätten wir hier ein Anzeichen dafür, daß die kosmischen Ausdrücke noch nicht völlig verkirchlicht sind, sondern gelegentlich Kosmisches erhalten geblieben ist, das dann natürlich im Zusammenhang des besonderen Sinnes entbehrt (anders in Col!). Da V. 21 das beste Beispiel einer solchen beziehungslosen kosmischen Anspielung ist, wird man auch hier ähnliches für wahrscheinlich halten. πλήρωμα s. zu Col 1 19 steht hier entweder von der Gemeinde, sofern sie von Christus erfüllt wird s. 3 19 4 13 oder sofern sie als σῶμα die Ergänzung zu Christus als zur κεφαλή bildet oder endlich mit gewolltem Doppelsinn. Jedenfalls ist anzumerken, daß der Terminus des Col für das Verhältnis Christi zu Gott hier auf Christus und die Gemeinde angewendet wird s. Exkurs zu 4 16 und vgl. zum Ganzen HSchlier Zum Begriff der Kirche im Eph, Theol. Blätter 1927, 12 ff. **II 1** Der Satz, der sagen will, inwiefern die Leser jetzt schon (im Gegensatz zu der 1 18 geschilderten Zukunft) an Christus teilhaben, ist ein Anakoluth; der Gedanke wird erst 2 4. 5 ausgeführt. **2** Zur Charakterisierung des sündigen Lebens, an dem die Leser einst teilnahmen, werden hier der jetzige Aeon und der Satan genannt. Damit sind, ähnlich wie II Cor 4 4, zwei Vorstellungen, die Lehre von den

2 2 Auch euch, die ihr tot wart in euren Sünden und Fehlern, in denen
ihr einst wandeltet nach der Weise des Aeons dieser Welt, nach der
Weise des Herrschers im Luftreich, des Geistes, der (noch) jetzt wirk-
3 sam ist in den Söhnen des Ungehorsams, — mit ihnen führten auch
wir alle einst unseren Wandel in den Begierden des Fleisches, taten den
Willen des Fleisches und der Sinne und waren von Natur Kinder des
4 Zorns (ebenso) wie die anderen; Gott aber, reich an Erbarmen, hat
5 mit der großen Liebe, die er an uns wandte, auch uns, die wir tot
waren in den Sünden, lebendig gemacht mit Christus — durch Gnade
6 seid ihr gerettet — und hat uns in Christo Jesu mit erweckt und mit
7 eingesetzt im Himmel, um in den kommenden Weltzeiten den über-
schwänglichen Reichtum seiner Gnade kundzutun durch Güte gegen uns
8 in Christo Jesu. Ja aus Gnade seid ihr gerettet durch Glauben; nicht
9 euer (Werk), Gottes Gabe ist es; nicht die Werke (machen es), daß
10 sich ja keiner rühme. Seine Schöpfung sind wir ja, in Christo Jesu
geschaffen zu guten Werken, welche Gott (uns) zuvor bereitet hat, da-
mit wir unsern Wandel in ihnen führen.

Weltaltern und der Teufelsglauben, verbunden vgl. Dibelius Geisterwelt 156 f. Da in Eph eine Häufung fast synonymer Begriffe nicht selten begegnet, s. den Exkurs zu 1 3—14, kann man κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου in diesem Sinn auffassen. Allein der nächste, zur Erklärung des ersten bestimmte Ausdruck legt in Verbindung mit 3 9 eine persönliche Fassung von αἰών nahe: Αἰών wäre dann im Sinne der hellenistischen Aion-Lehre der innerweltliche (Zeit-)Gott (vgl. Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 171 ff. 235 f.), der hier im direkten Gegensatz zu Gott stände, und darum mit Satan identifiziert würde. Diese Spaltung des alten Unendlichkeitsgottes in zwei persönliche Aeonen scheint sich im Judentum vollzogen zu haben s. Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 231 ff. An unserer Stelle ist ἄρχων τῆς ἐξουσίας τ. ἀέρος ein Satansname; ἐξουσία τοῦ ἀέρος heißt einfach „Luftreich". Wenn die Vorstellung von Archonten mit dem Satansglauben verbunden wird, liegt es nahe, jene in den verschiedenen Himmeln hausen zu lassen — je gottähnlicher, desto höher —, den Bösen aber in der untersten Etage, dicht über der Erde. Ein deutliches Beispiel liefert die auch von dem oben charakterisierten Aeonglauben beeinflußte Ascensio Js. 10 29 (Flemming bei Hennecke) *und weiterhin stieg er* (Christus) *hinab in das Firmament, wo der Fürst dieser Welt wohnt,* 11 23 *alle Engel des Firmaments und Satan sahen ihn und beteten ihn an.* So erklärt sich auch der angebliche Widerspruch unserer Stelle mit Eph 6 12. Vgl. noch Hen. slav. (Bonwetsch in Texte u. Untersuchg. z. Gesch. d. altchristl. Lit. 44, 2; S. 27) Redaktion A 295 *und ich warf ihn* (Satanael) *hinab von der Höhe mit seinen Engeln. Und er war fliegend in der Luft beständig über dem Abgrund* und beachte, wie im Zauber neben den ἐπουράνιοι die ἀέριοι δαίμονες genannt werden s. die zu Ph 2 10 zitierte Stelle und Eitrem-Fridrichsen Ein christl. Amulett (Kristiania 1921) S. 13; Pfister Philologus 69, 416 ff. Auch Od. Salomos 38 9 sieht der Dichter beim Aufstieg zum Himmel den großen Verderber und seine Braut. **3** Unabhängig davon, ob ἐν οἷς eine ungenaue Parallele zu ἐν αἷς ist oder sich auf die υἱοὶ τῆς ἀπ. bezieht, erhebt sich dieselbe Frage wie 1 12: sind in diesem Relativsatz mit ἡμεῖς die Judenchristen gemeint? Für diese geläufige, aber von Haupt und Ewald unter Hinweis auf

den häufigen Wechsel von 1. u. 2. Pers. Plur. bei Paulus bestrittene Ansicht kann man m. E. geltend machen: 1. οἱ λοιποί bezeichnet die Heiden s. zu I Th 4 13, nicht ‚alle außer euch und uns'. 2. Die Vereinigung von Juden- und Heidenchristen ist der Leitgedanke des Hauptteils 2 11 ff. διάνοια hier zweifellos in malam partem; das ist nicht stoisch s. zu Col 1 21, entspricht aber dem Gebrauch LXX Num 15 39 καὶ οὐ διαστραφήσεσθε ὀπίσω τῶν διανοιῶν ὑμῶν καὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἐν οἷς ἐκπορνεύετε ὀπίσω αὐτῶν. Mit dieser Schilderung kann man die Worte vergleichen, in denen Apuleius Met. XI 15 der Isispriester dem Lucius sein früheres Leben vorhält: *lubrico uirentis aetatulae ad seruiles delapsus uoluptates curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti* s. Wendland Kultur [2] 177. Unter den Lesarten ist die seltenere Form ἤμεθα und die auffallendere Stellung τέκνα φύσει ὀργῆς mit SB zu bevorzugen. **4. 5** nimmt 2 1 wieder auf, nun mit ausdrücklichem Einschluß der Judenchristen. Aus diesem Einschluß und der Wiederaufnahme von 2 1 scheint sich mir das καί am einfachsten zu erklären, das man meist im Sinne von καίπερ deutet. διά heißt bei Affekten ‚aus' s. Ph 1 15 Lc 1 78. **6** Die Termini des christologischen Hymnus 1 20 ff. werden auf die Christen übertragen; die zu Col 2 13 gezeigte Möglichkeit verschiedener Deutung macht auch hier Schwierigkeit. Zwar was mit συνεζωοποίησεν gemeint ist, sagt der Zwischensatz; bei den anderen Termini ist der Aorist erklärungsbedürftig. Stellen sie einfach den neuen Lebenszustand des Christen dar, wie er seit Bekehrung und Taufe erreicht ist (Haupt, Ewald)? — aber zwischen συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρ. und ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει Ph 3 20 ist doch ein Unterschied! Im Blick auf den folgenden Vers, nach dem erst die kommenden Aeonen den Gnadenerweis Gottes schauen werden, scheint mir die Beziehung auf die zukünftige Teilnahme der Christen an Christi himmlischer δόξα und Regiment (I Cor 6 2) angebracht vgl. Chrys. XI p. 27 Montf. βούλει μαθεῖν καὶ πῶς συνεκάθισεν; ἄκουε αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ λέγοντος τοῖς μαθηταῖς· καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους κτλ. Das formelhafte ἐν τοῖς ἐπουρ. darf man nicht pressen, als werde Christus nicht auf die Erde kommen s. I Th 4 16 f. Der Aorist steht wie 1 3, weil durch Christi Erhöhung die Verherrlichung der Seinen verbürgt ist. **7** Zum Nebeneinander der verwandten Begriffe χάρις und χρηστότης s. Exkurs zu 1 3—14. Der Plural αἰῶνες entspringt der Neigung von Eph zu überschwenglichen Ausdrücken; Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 236 will freilich auch hier αἰῶνες persönlich fassen und auf die staunend herankommenden Archonten deuten; aber ἐπερχόμενος weist doch wohl zweifellos auf den αἰὼν μέλλων s. 1 21 und zu Rm 12 2, verlangt also die zeitliche Fassung. **8—10** Mehrfach läßt sich bei Paulus das Streben nachweisen, eine Schilderung des Heils, des Christenstandes oder ähnliches mit einem Hinweis auf Gott stilistisch abzurunden s. II Cor 5 18 I Th 1 3 Ph 1 11 2 11. Dem gleichen Streben entstammen diese drei Verse. Da wie häufig in Eph Gedanken, die nur zu erwähnen wären, möglichst reichhaltig reproduziert werden, so muß der Interpret der Stelle auf die Motivierung aller Einzelheiten verzichten und darf nicht nach einer Beziehung von διὰ πίστεως oder οὐκ ἐξ ἔργων im Kontext suchen. Auch die Erwähnung der guten Werke 2 10 nimmt auf 2 9 keine ausdrückliche Rücksicht, entspricht vielmehr dem den ganzen Abschnitt durchziehenden Gegensatz des vorchristlichen und des christlichen Zustands. Die originale Wendung οἷς προητοίμασεν κτλ. führt den Gedanken der Ursächlichkeit Gottes auch für die guten Werke durch. Diese Verselbständigung der guten Werke (Plur. wie in Past.) hat zwar in den uns erhaltenen Paulusbriefen keine Parallele, wohl aber im Judentum s. IV Esra 8 52 (Gunkel) *„denn für euch ist . . . die Stadt erbaut, die Heimat auserwählt, die*

11 So bedenkt, daß ihr einst — ihr, irdisch angesehen »die Heiden«,
Unbeschnittenheit genannt von der sogenannten Beschneidung, die
12 irdisch, mit Händen gemacht ist, — daß ihr damals ohne Christus
wart, ohne Anteil in der Gemeinde Israel und ohne Anrecht an den
Zusicherungen der Verheißung, (daß ihr) ohne Hoffnung (wart) und ohne
13 Gott in (dieser) Welt! Jetzt aber seid ihr in Christo Jesu, die einst
14 »Fernen«, nun zu »Nahen« geworden in Christi Blut. Denn er ist
unser Friede, er, der die beiden (getrennten) Teile vereint und die tren-
nende Scheidewand, die Feindschaft, niedergerissen hat, da er in seinem
15 Fleische das Gesetz mit (allen) Geboten und Satzungen abtat, um Frieden
stiftend die beiden Teile in sich zu vereinen zu einem neuen Menschen
16 und beide in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz zu versöhnen, da
17 sein Tod auch die Feindschaft getötet hatte: so ist er gekommen,
Frieden zu künden euch, den »Fernen«, und Frieden den »Nahen«,
18 denn durch ihn haben wir, beide Teile, den Zugang zum Vater in
19 einem Geist. So seid ihr nun nicht mehr Fremde und Beisassen, son-
20 dern seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, (ein Bau)
auf dem Grunde der Apostel und Propheten erbaut, in dem Jesus Chri-

guten Werke geschaffen". Vgl. Windisch Taufe und Sünde 205, Holtzmann Neutest. Theol. II[2] 270. Nun beginnt der Hauptteil, der das Verhältnis der früheren Heiden zu den Judenchristen behandelt. **11. 12** Schilderung ihres früheren heidnischen Zustandes. Dabei ist zu beachten: das Heidentum wird hier nicht wie 2 1 mit christlichen Augen betrachtet und nur nach seiner sittlichen Minderwertigkeit charakterisiert; vielmehr werden auch Nachteile genannt, die nur vom jüdischen Standpunkt aus als solche gelten müssen, so ἀκροβυστία und ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τ. Ἰσρ.: man braucht also πολιτεία nicht auf das Bürger r e c h t zu beziehen, weil nur das als erstrebenswertes Ziel für Heiden gelten könne; siehe vielmehr die Uebersetzung. διαθήκη hat hier der eigentlichen Bedeutung ‚Testament' entsprechend einen mit ἐπαγγελία nah verwandten Sinn (Häufung verwandter Ausdrücke! s. Exkurs zu 1 3—14). Vgl. Deißmann Licht vom Osten[4] 286 f., Behm Der Begriff διαθήκη im N. T. 48, Lohmeyer Diatheke 128. ἐλπίδα μὴ ἔχοντες s. zu I Th 4 13. κόσμος hat den vollen Sinn der christlichen Fassung in malam partem: ‚ohne Gott den finsteren Gewalten des Kosmos — Tod, Geister, Sünde — preisgegeben'. **13** ἐν τῷ αἵματι τ. Χρ. ist wahrscheinlich einfache Wiederaufnahme von ἐν Χρ. Ἰ. Vgl. Schmitz Opferanschauung des spät. Judentums 224 f.: „durch das μακράν und das ἐγγύς wird einem die lokale Fassung des ἐν förmlich aufgedrängt". Zum Ganzen vgl. LXX Is 57 18 f. καὶ ἔδωκα αὐτῷ παράκλησιν ἀληθινήν, εἰρήνην ἐπ' εἰρήνην τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς οὖσιν. Man muß sich diese Stelle vergegenwärtigen, wenn man verstehen will, warum der Autor nun in einem Exkurs **14—18** statt auf die jetzige Stellung der Heidenchristen s. 2 19 ff. zunächst auf Christi Wirken eingeht. Er will Bibelerklärung treiben und die Beziehung von Is 57 18 f. auf Christus sicherstellen. Nur aus dem Anschluß an die Bibelstelle erklärt sich die eigentümliche Fassung von 2 17 (εὐηγγελίσατο εἰρήνην statt ἐγενήθη εἰρήνη), die es z. B. Haupt unmöglich erscheinen läßt, die Worte auf das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen zu beziehen. Die Mehrzahl der Ausleger nimmt diese Beziehung an — mit Recht, wenn anders die beiden Part. ποιήσας und λύσας und das dritte, dem λύσας subordinierte (καταργήσας), darstellen wollen,

inwiefern Christus unser Friede ist. Dazu paßt, daß „Nahe“ und „Ferne“ oder „Fremde“ offenbar jüdische Bezeichnungen für Israeliten und Heiden gewesen sind s. den Midrasch Numeri Rabba 8 zu Nu 5 6 S. 128 f. Wünsche *um kund zu tun, daß Gott die Fernen heranzieht und sich mit denselben ebenso freut wie mit den Nahen* (dann folgt auch hier eine Berufung auf Is 57 19); Midrasch Esther 3, 9 S. 54 Wünsche werden die Völker Fremde, die Israeliten aber unter Berufung auf Ps 148 14 Verwandte (= Nahe) genannt; dann heißt es *keine Nation sonst ist Gott nahe außer Israel.* Falls zu Col 1 20 die Stimmung des εἰρηνοποιήσας richtig geschildert ist, liegt dieser Stelle gegenüber hier in Eph eine Gedankenverschiebung vor: aus dem kosmischen Frieden wird der kirchliche. Der christliche Bearbeiter der bei Hippolyt benutzten Kultschrift hat unsere Stelle gnostisch verwendet (s. Reitzenstein Poimandres 93 A. 1) ποίησον εἰρήνην τοῖς μακράν — τουτέστι τοῖς ὑλικοῖς καὶ χοϊκοῖς — καὶ εἰρήνη τοῖς ἐγγύς — τουτέστι τοῖς πνευματικοῖς καὶ νοεροῖς ⟨καὶ⟩ τελείοις ἀνθρώποις. Zum Thema „Frieden“ vgl. auch noch die rabbinischen Beispiele bei Fiebig Jesu Bergpredigt 11 ff. Man beachte wieder die charakteristische Häufung μεσότοιχον τοῦ φρ., νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν. καταργήσας bezeichnet die Tatsache aus der Heilsgeschichte, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ ist damit zu verbinden; zur Häufung des ἐν s. Deißmann Die neutest. Formel ‚In Christo Jesu‘ 126. Mit Christi Tod ist das Gesetz als Heilsfaktor aus der Welt geschafft s. Rm 3 21 10 4. τὸ μεσότοιχον λύσας schildert die Wirkung dieser Heilstat, τὴν ἔχθραν (von Haupt ausgeschieden) bildet die Deutung des voraufgehenden bildlichen Ausdrucks, bezieht sich also in 14 auf Juden und Heiden, in 16 wohl auf die Menschen und Gott. Eine verbreitete Auslegung verweist zu μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ auf eine Einrichtung des herodianischen Tempels, die Josephus b. j. V 5 2 bezeugt: δρύφακτος περιβέβλητο λίθινος, τρίπηχυς μὲν ὕψος, πάνυ δὲ χαριέντως διειργασμένος. ἐν αὐτῷ δ᾽ εἱστήκεσαν ἐξ ἴσου διαστήγματος στῆλαι τὸν τῆς ἁγνείας προσημαίνουσαι νόμον, αἱ μὲν Ἑλληνικοῖς, αἱ δὲ Ῥωμαϊκοῖς γράμμασι, μηδένʼ ἀλλόφυλον ἐντὸς τοῦ ἁγίου παριέναι, vgl. dazu eine 1871 entdeckte Inschrift (Dittenberger Or. inscr. II 598) μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου. ὃς δ᾽ ἂν ληφθῇ, ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον. Aber hätten die Leser von Eph 2 14 eine solche Anspielung verstanden? **16** schildert, wie der Versöhnung der feindlichen Menschen die Versöhnung mit Gott parallel geht. Der Friede mit Gott ist danach in εἰρήνη **17** eingeschlossen; die Pointe des Verses liegt aber in der Versöhnung von Juden- und Heidenchristen. Das zeigt das Folgende. **19** führt 2 13 weiter. ξένοι καὶ πάροικοι: beides Nichtbürger, die πάροικοι (anderswo μέτ-, ἔν-, κάτ-, σύν- ἔπ-οικοι) mit besonderen gegen Zahlung gewährten Rechten s. als Beispiel die Inschrift von Pergamon Dittenberger Or. inscr. I 338 u. vgl. Gilbert Griech. Staatsaltertümer II 294 1. Religiöse Verwendung von πάροικοι findet sich bei Philo de Cherub. 120 p. 160 M. πρὸς μὲν γὰρ ἀλλήλους οἱ γενόμενοι πάντες αὐτοχθόνων καὶ εὐπατριδῶν ἔχουσι λόγον, πάντες ἰσοτιμίαν καὶ ἰσοτέλειαν καρπούμενοι, πρὸς δὲ θεὸν ἐπηλύτων καὶ παροίκων. Auf den Unterschied von ξένοι und πάροικοι kommt an unserer Stelle nichts an. τῶν ἁγίων geht syntaktisch auf die andern, die Judenchristen; man darf den Ausdruck aber nicht pressen, als wären die Leser keine ἅγιοι; der Sinn ist ‚ihr gehört zu den Heiligen‘. οἰκεῖοι s. zu Gal 6 10 dient hier zur Einführung des Bildes vom Hause. Durch Verschiebung des Bildes werden nun aus den Hausbewohnern die Steine. **20** Das Bild, richtiger: der Bilderkreis vom Hausbau wird im Urchristentum vielfach und in verschiedenem Sinne verwendet; vgl. bes. I Cor 3 10 ff. I Petr 2 4 ff. Hermas Vis. III Sim. IX; Die Entstehung dieses von Is 28 16 Ps 117 21 ff. beeinflußten Bilderkreises

21 stus der Schlußstein ist; in ihm erwächst der ganze Bau festgefügt zum
22 heiligen Tempel im Herrn; in ihm werdet auch ihr erbaut zu einer
3 Behausung Gottes im Geist. Deshalb (bitte) ich Paulus, Gefangener
2 Christi Jesu zu eurem, der Heiden, Besten — ihr habt ja von dem
3 mir verliehenen göttlichen Gnadenamt unter euch gehört, wie mir durch
Offenbarung das Geheimnis kund ward, von dem ich bereits einiges
4 wenige geschrieben habe. Wenn ihr es lest, so könnt ihr daran mein Ver-
5 ständnis des Christus-Geheimnisses merken, das in andern Generationen
den Menschenkindern nicht so kundgetan ward, wie es jetzt im Geist
6 offenbart ward seinen heiligen Aposteln und Propheten — (dieses
Geheimnis): die Heiden sind in Christo Jesu Miterben, Mitglieder,

---

und der davon abhängigen Verwendung von οἰκοδομή οἰκοδομεῖν für religiöse „Erbauung“ ist dunkel; sie wird schwerlich auf einen Autor zurückgehen. An Quellen kommen außer jenen Stellen des A. T. in Betracht 1. ein bereits von Paulus in Korinth als fest und ziemlich abgeblaßt vorausgesetzter Sprachgebrauch „erbauen“ für religiöse Förderung I Cor 8 1. — 2. Ein Bild vom θεμέλιος und dem Bau darauf, für philosophische Belehrung üblich s. Epiktet II 15 8, im Christentum gebraucht Hebr 6 1. — 3. Das Bild von der Himmelsstadt, die auch als Turm oder Bau vorgestellt wird s. den Exkurs zu Hermas Vis. III 2 4 und vgl. im N. T. Hebr 11 10, 12 22, 13 14. Apc 21 10 bis 22 5. Hierher gehört wohl auch die Vorstellung vom himmlischen Bau, den das Leben gebaut hat, in manichäischen und mandäischen Texten, wo das Bild allerdings mit dem anderen von einem Garten verbunden wird s. Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 142 ff. und vgl. Lidzbarski Mand. Liturgien S. 190 3 Lidzbarski *Am Anfang zog ich in einer Wolke hinaus aus dem Bau, den das große (Leben) gebauet. Aus dem Bau, den das Große gebauet, kam ich, mich hatte mein Pflanzer gepflanzet.* Aber S. 190 6 f. ist es der göttliche Gesandte, der den Bau errichten soll: *einen Bau sollte ich für die Guten aufführen, die wahrhaften, gläubigen Männer.* Für den Zusammenhang des christlichen Gebrauchs mit diesen „iranischen“ Anschauungen ist nun äußerst bezeichnend, daß sich auch I Cor 3 9 die Verbindung der Bilder von Bau und Pflanzung findet und daß unsere Stelle eine (nicht die einzige) Uebertragung des Bildes vom eigentlich schon vollendeten himmlischen Bau 2 19. 20 auf die Gemeinschaft der Christen 2 21. 22, also einen noch zu errichtenden (αὔξει) Bau, bezeugt. Für unsere Stelle ist also gerade dies letzte im Auge zu behalten. Der eben genannten Doppelheit entsprechend sind die Steine teils als schon gebaut (Christus, Apostel, Propheten), teils als in der Verwendung begriffen (die Leser) vorzustellen. Alle Steine aber sind als Personen gedacht; so ist also auch der λίθος ἀκρογωνιαῖος nicht das Evangelium von Christus, sondern Christus selbst. Joachim Jeremias hat Angelos 1925, 65 ff. nachgewiesen, daß die κεφαλὴ γωνίας Ps 117 22 nicht der Grundstein oder ein Fundamentstein ist, sondern wahrscheinlich der Schlußstein des Baues und daß dieser von den Rabbinen auf Abraham, Jakob, David und den Messias gedeutet wird. Da vom θεμέλιος hier schon mit Beziehung auf Apostel und Propheten geredet wird, so kann mit ἀκρογωνιαῖος in der Deutung auf Christus nicht wieder der Grundstein gemeint sein, sondern es handelt sich offenbar ebenfalls um den Schlußstein s. Test. Sal. 22. 7 Mc Cown καὶ ἦν λίθος ἀκρογωνιαῖος μέγας ὃν ἐβουλόμην θεῖναι εἰς κεφαλὴν γωνίας τῆς πληρώσεως τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ, d. h. 23 3 εἰς τὴν ἄκραν τῆς εἰσόδου τοῦ ναοῦ, und darauf wendet Salomon Ps 117 22 εἰς κεφαλὴν γωνίας

an. Die zum Fundament gehörigen Steine sind die Apostel und Propheten. Wer die letzgenannten auf die Männer des A. T. deutet, muß die dann befremdliche Reihenfolge erklären s. Chrys. XI p. 39 Montf. πρῶτον τίθησι τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ὄντας τοῖς χρόνοις. Für diese Deutung spricht Polyc. ad Phil. 6 3 οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται, οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν s. W. Bauer z. St. Vergleicht man aber Eph 3 5 4 11 I Cor 12 28 und Did. 11 3 περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε, so wird man auch an unserer Stelle die Beziehung auf neutestamentliche Propheten für etwas wahrscheinlicher halten. Daß der Autor von seiner Zugehörigkeit zum Apostelkreis nichts sagt, kann auffallen; derartige Einzelbeobachtungen können aber die Echtheitsfrage nicht entscheiden s. Exkurs zu 4 16. **21** Das Bild wird nicht streng genug durchgeführt: ἐν ᾧ bezieht sich wohl nicht auf den Schlußstein, sondern auf Christus als die Kraft des Wachstums. πᾶσα οἰκοδομή heißt nach der Regel ‚jeder Bau'. Eine Deutung auf die Einzelgemeinde (Haupt) ist aber schlecht möglich; die Parallele 4 16 scheint zu erweisen, daß hier von der ganzen Kirche die Rede ist. So müßte man πᾶσα οἰκοδομή auf jeden Bauteil beziehen und „alles, was darauf gebaut ist", übersetzen (Aufl. 1). Wer sich damit nicht zufrieden gibt, wird entweder den Text oder die vorausgesetzte Regel bezweifeln müssen. In der Tat lesen S^{c}ACP πᾶσα ἡ οἰκοδομή, aber wenn man diese Lesart billigt (Blaß-Debrunner § 275 3), so schließt man sich wohl nur einer grammatischen Korrektur der Abschreiber an. Aber es ist allerdings die Frage, ob die Regel, daß πᾶς ‚ganz' den Artikel erfordere, in der Koine wirklich noch korrekt befolgt worden ist. Vgl. die Inschrift des Antiochus von Commagene, Dittenberger Orientis inscr. I 383 86 ff. αἵτινες ἐμοὶ καθηγεμόνες εὐτυχοῦς ἀρχῆς καὶ βασιλείαι πάσηι κοινῶν ἀγαθῶν αἴτιαι κατέστησαν, M. Aurel. VI 36 1 πᾶν πέλαγος σταγὼν τοῦ κόσμου; wahrscheinlich auch Hegesipp bei Euseb Hist. eccl. III 32 6 von den Verwandten Jesu προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας — freilich gibt Euseb denselben Tatbestand III 20 6 mit ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν wieder, aber Hegesipp hat doch wohl die „ganze Kirche" im Auge (s. JWeiß Urchristentum 561 A. 2). Ueber inkorrekten Artikelgebrauch bei πᾶς s. noch Radermacher Gramm.[2] 113 Meuwese De rerum gestarum divi Augusti versione Graeca Diss. Amsterdam 1920, 45 f. Dergleichen kommt vereinzelt auch im klassischen Gebrauch vor s. Kühner-Gerth Gramm. II[3] § 465 Anm. 8. **22** spitzt den vorhergehenden Satz wieder auf die den ganzen Abschnitt tragende Fragestellung zu. **III 1** hebt aus zu einer Wiederaufnahme der 1 15 ff. begonnenen Fürbitte; diese Repetition erfolgt aber erst 3 14; **2—13** enthält einen durch ἐγὼ Παῦλος veranlaßten Exkurs über des Pls Amt an den Heiden, also eine Art zweiten Teil zu 2 11—22 vgl. die Rückbeziehung in 3 3, s. auch Theodoret III p. 416 Schulze βούλεται μὲν εἰπεῖν, ὅτι . . . δέομαι καὶ ἱκετεύω τὸν τῶν ὅλων θεὸν κτλ. Τέθεικε δὲ πλεῖστα διὰ μέσου, πάλιν τῆς εὐεργεσίας σημαίνων τὸ μέγεθος. Vgl. den Exkurs zu 3 21 Nr. 3. **2** εἴ γε ἠκούσατε κτλ. ist in einem nach dem ephesinischen Aufenthalt geschriebenen Paulusbrief an die Epheser ebenso unmöglich wie 1 15 und πρὸς ὃ δύνασθε νοῆσαι κτλ. 3 4. Man bemerkt auch hier wieder die charakteristische Häufung: οἰκονομία ‚Amt' wie Col 1 25, χάρις Amtsgnade. **3** Es ist des Pls Bekehrung gemeint s. Gal 1 16; μυστήριον bezeichnet das Evangelium in seiner Eph 2 11 ff. 3 6 geschilderten Eigenart. **4** Dasselbe Geheimnis ist auch mit μυστήριον τοῦ Χριστοῦ gemeint; in feierlichen Wendungen wird es in **5** seinem Wert nach beschrieben, in **6** seinem Inhalt nach geschildert. Der Unterschied gegenüber Col 1 26 ist deutlich: dort stehen den Heiligen, die das Geheimnis besitzen, die αἰῶνες und γενεαί mit ihren ἄρχοντες gegenüber,

7 Mitteilhaber der Verheißung durch das Evangelium — und dessen
Diener bin ich geworden kraft der göttlichen Gnadengabe, die mir
8 durch seine Kraftwirkung zuteil ward. Mir, dem Geringsten aller Hei-
ligen, ward diese Gnade zuteil, den Heiden den unerforschlichen Reich-
9 tum Christi zu predigen und die Verwirklichung des Geheimnisses auf-
zuzeigen, das vor den Aeonen in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen
10 war, damit nun den Mächten und Gewalten im Himmel kund würde
11 die mannigfaltige Weisheit Gottes durch die Gemeinde. (So geschieht's)
nach dem ewigen Vorsatz Gottes, den er ausgeführt hat in Christus Jesus,
12 unserm Herrn. In ihm haben wir freien Mut und vertrauensvollen Zugang
13 zu Gott durch den Glauben an ihn. Darum wollt, bitte, nicht verzagen ob
der Trübsal, die ich für euch dulde; sie dient eurer Verherrlichung.
14 15 Deshalb beuge ich meine Knie vor dem Vater, der jedem Geschlecht im
16 Himmel wie auf Erden den Namen gibt: er möge euch nach dem Reich-
tum seiner Herrlichkeit verleihen, daß ihr Kraft gewinnt und erstarkt
17 am inwendigen Menschen durch seinen Geist, daß Christus durch den
Glauben in euren Herzen wohne und ihr in der Liebe eingewurzelt

---

hier den Aposteln und Propheten die Menschen anderer Generationen. Wer Eph für unecht hält, wird urteilen, daß die Teilung in Col eschatologisch bedingt sei — die Geister herrschen im alten Aeon, die Christen im neuen —, daß in Eph dagegen eine Gegenüberstellung der Kirche, die in ihren Lehrern repräsentiert ist, und der vorchristlichen Menschheit beabsichtigt sei. ἁγίοις bildet bei Annahme der Echtheit einen Anstoß, den man nicht durch unbeweisbare Hypothesen (Interpunktion nach ἁγίοις; ἁγίοις oder der ganze Halbvers als Glosse) beseitigen kann, der aber auch nicht so schwer wiegt, als daß ihn der Vertreter der Echtheit nicht ertragen könnte; er würde dann sagen, daß Pls, in feierlichem Stil redend — s. τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων —, wie in 2 20 die Apostel als heilsgeschichtliche Größe darstellt ohne Rücksicht auf seine eigene Zugehörigkeit zu ihrem Kreis. Der Vertreter der Unechtheit dagegen wird in der Stelle eine kirchliche Weiterbildung von Col 1 26 sehen. Uebrigens redet auch Ignatius ad Magn. 3 1 von den ἅγιοι πρεσβύτεροι. Wichtiger für die Beurteilung der Echtheitsfrage ist **6** s. Exkurs zu 4 16. Einstweilen genügt es festzustellen, daß als Inhalt des Geheimnisses das enthüllt wird, was der Leser von Eph seit 2 11 ff. als Thema dieses Abschnittes und wohl auch schon seit 1 12 2 3 ff. als Hauptinteresse des Schreibens erkannt hat: die Teilnahme der Heiden am Heil. **8** Die einfachste Konstruktion ist es wohl, wenn man mit 8a einen neuen Satz beginnen und 8b von 8a abhängen läßt (andere fassen 8a als Parenthese und verbinden 8b mit 7). ἐλαχιστότερος: diese Komparation erklärt sich daraus, daß man ἐλάχιστος nicht mehr als gesteigerte Bildung empfindet s. Radermacher Grammatik² 70, Moulton Einleitung 123 A. 1; belegt ist im N. T. μειζότερος III Jo 4, in den Papyri μεγιστότερος μειζότερος u. a. vgl. Jannaris Historical Greek Grammar 147. Daß Pls sich nicht ἐλαχιστότερος πάντων ἁγίων hätte nennen können, ist unbeweisbar s. den superlativischen Ausdruck seiner Demut in I Cor 15 9. Die starke Antithese verlangte einen starken Ausdruck. Mehr Schwierigkeiten macht der Umstand, daß nach 3 5 Apostel und Propheten das Geheimnis besitzen, nach 3 8 gerade Pls. Wer Unechtheit annimmt, wird hier Nachbildung, dort Umbildung des echten Pls vermuten; für den Vertreter der Echtheit liegt die Schwierigkeit dementsprechend nicht hier, son-

dern dort s. zu 3 5. **9. 10** οἰκονομία s. zu Col 1 25. Hier hat der Ausdruck im Gegensatz zu 3 2 zweifellos Beziehung auf den Inhalt des Mysteriums, denn dieses, und nicht das Amt der Verkündigung, soll den Heiden klar gemacht werden. Es handelt sich immer noch um das Geheimnis der Heidenannahme, wie διὰ τῆς ἐκκλησίας zeigt; was befremdet, ist die Kundmachung an die himmlischen Geistermächte. Dabei sei daran erinnert, daß der Autor 1 10 ff. von der ἀνακεφαλαίωσις der Geister auf die Vereinigung von Juden und Heiden kommt. Beide Gedanken will er offenbar nebeneinander stellen, der eine ist „das metaphysische Seitenstück zum andern“ vgl. Holtzmann Neutest. Theol. II² 290. So wird man auch ἀπὸ τῶν αἰώνων persönlich fassen und auf die im folgenden erwähnten ἀρχαί und ἐξουσίαι beziehen können; gerade die Gegenüberstellung der Mächte und Gewalten spricht für die persönliche Beziehung; zudem wird sie auch durch die Parallele Col 1 26 nahe gelegt und ist nach dem zu Eph 2 2 Bemerkten dem Autor zuzutrauen (dagegen Clemen Religionsgesch. Erkl.² 344). Auf einen kosmischen Gedanken weisen auch die Worte τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, die ASeeberg Katechismus der Urchristenheit 69 wegen des Mangels einer Motivierung als Formel erklärt. Das ἐν vor τῷ θεῷ strich Marcion (Tertullian adv. Marc. V 18); merkwürdigerweise fehlt es auch in S*. Auffallend bleibt es jedenfalls, daß hier die Beziehung des Mysteriums zum Kosmos hervortritt; denn die in Col alles Befremdliche erklärende Polemik ist in Eph nicht nachzuweisen; die einzige Erklärung böte hier das Bestreben des Autors, die Herrlichkeit des Geheimnisses auszumalen. Wer Eph für unecht hält, wird die kosmischen Gedanken in Eph nicht auf diese Weise, sondern als Herübernahme aus Col erklären vgl. auch zu 1 23. **13** Bittet der Autor die Leser, nicht zu verzagen, oder erbittet er sich Mut von Gott? Da er vorher die Herrlichkeit seines Amtes geschildert hat und in dem Relativsatz von der Herrlichkeit seiner Leiden spricht, ist mir das erste wahrscheinlicher. Robinson nimmt Wegfall eines ΥΜΑϹ nach -ΥΜΑΙ (Homoioteleuton) an. Zur Sache s. Exkurs zu Col 1 24. **14—19** führt die Fürbittenversicherung s. 1 16 3 1 endlich zum Schluß. Grundlegend für das Verständnis von **15** ist die Beobachtung, daß „die Paronomasie eine unwillkürliche, eine rhetorische ist“ (Ewald), daß also πατριά nicht ‚Vaterverhältnis‘, sondern einfach ‚Sippe‘ bedeutet vgl. Lc 2 4 Act 3 25. Denn nur dann paßt ὀνομάζεται; wenn Gott alle Sippen benennt, so ist er der Vater aller. Der Satz enthält also eine rhetorische Umschreibung der Vaterschaft Gottes, die sich auf alle erstreckt, auch auf die himmlischen Sippen (Engelkinder Hen. 69 4 71 1 106 5, anders Mc 12 25). Zugrunde liegt wohl eine liturgische Anrede Gottes im (hellenistischen?) Judentum, die wir freilich nicht nachweisen können. Vgl. übrigens Josephus Ant. II § 152, wo Josephs Brüder sich vor ihm auf den Kummer ihres Vaters berufen: ἐν γὰρ τούτῳ καὶ τὸν σὲ φύσαντα τιμᾷς καὶ σαυτῷ δίδως, ἀπολαύων μὲν ἤδη τῆς προσηγορίας, ἀπαθὴς δ' ἐπ' αὐτῇ φυλαχθησόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ πάντων πατρός, εἰς ὃν κατὰ κοινωνίαν καὶ αὐτὸς τοῦ ὀνόματος εὐσεβεῖν δόξεις, τοῦ ἡμετέρου πατρὸς οἶκτον λαβών (ähnlich Ant. IV § 262). Die Lesart πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. S^cDG bietet offenbar Exegese. Denkt man den Gedanken des Verses weiter, so kommt man auf die Paradoxie, daß Gott als Vater aller alle Namen hat, als Urvater aber keinen: Ps. Apuleius Asclepius 20 *innominem vel potius omninominem*, Corp. Herm. 5 10 p. 162 Scott καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι ἑνὸς ⟨αὐτοῦ πάντα⟩ ἐστὶ πατρός· καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ. **16** zu ἔσω ἄνθρωπος s. Exkurs zu Rm 7 14. **17** Der zweite Infinitiv — wegen des formalen Parallelismus διὰ-εἰς, διὰ-ἐν dem vorigen besser neben- als unterzuordnen — wird am besten durch Gal 2 20 erklärt. πίστις

18 und gegründet seid, damit ihr fähig werdet, zu erfassen samt allen
19 Heiligen, »wie breit und lang, wie hoch und tief«, und zu erkennen
die Christusliebe, die alle Erkenntnis übertrifft — so werdet ihr er-
20 füllt werden, bis (ihr seid) eine wirkliche »Fülle Gottes«. Dem aber,
der überschwänglich mehr tun kann, als wir bitten und denken, nach
21 seiner Kraft, die in uns wirksam ist — ihm sei Ehre in der Gemeinde
und in Christo Jesu für alle Zeiten der Ewigkeiten! Amen.
4 Nun ermahne ich euch, ich Gefangener im Herrn: wandelt würdig
2 der Berufung, die euch zuteil ward, in aller Demut und Sanftmut, in
3 Langmut, ertragt einander in Liebe (und) bewahrt mit Fleiß die Einheit
des Geistes (verbunden) durch das Band des Friedens. E i n Leib, e i n

---

wird hier als Mittel der mystischen Einwohnung Christi gedacht, ist also Bezeichnung des pneumatischen Lebens s. Exkurs zu Rm 4 25e. Die folgenden elliptischen Partizipia s. zu 1 18 sind im Sinne eines Optativs zu verstehen s. Moulton Einleitung 287 f.; sie geben also eine dritte Bitte wieder. **18** καταλαμβάνειν und γνῶναι sind mystische Termini s. zu Ph 3 8 3 12 sowie die dort zitierten Belege für mystische Gottesgnosis. Um eine Formel solcher Gnosis handelt es sich wohl auch bei der Erwähnung von πλάτος μῆκος ὕψος βάθος. Als Objekt des καταλαβέσθαι ist das himmlische Erbe zu denken, dessen die Leser im Geist inne werden sollen; den Beweis dafür liefert das Gebet 1 18, das hier fortgesetzt wird. Reitzenstein Poimandres 25 1 vergleicht eine Zauberformel ἀνοιγήτω μοι ὁ οἶκος τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ὁ ἐν τῷ φωτὶ τούτῳ, καὶ γενέσθω φῶς πλάτος βάθος μῆκος ὕψος αὐγή, καὶ διαλαμψάτω ὁ ἔσωθεν, ὁ κύριος vgl. die ähnliche Formel Dieterich Papyrus magica, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. XVI 802, 17 γενέσθω βά⟨θος⟩ πλά⟨τος⟩ μῆ⟨κος⟩ αὐγή. Allein diese Zitate sind nur in der Formulierung verwandt, nicht der Sache nach, weil die Gottheit nach jenen Zaubersprüchen zum Menschen kommt, nicht, wie nach Eph, der Mensch (im Geist) in den Himmel. Robinson zieht Did. 12 1 σύνεσιν γὰρ ἕξετε δεξιὰν καὶ ἀριστεράν heran, aber dort hat rechts und links seinen besonderen Sinn. Eine bessere Parallele scheint mir Corp. Herm. 10 25 (Text nach Stobaeus) οὐδεὶς μὲν γὰρ τῶν οὐρανίων θεῶν ἐπὶ γῆν κατελεύσεται, οὐρανοῦ τὸν ὅρον καταλιπών· ὁ δὲ ἄνθρωπος εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει καὶ μετρεῖ αὐτὸν, καὶ οἶδε ποῖα μέν ἐστιν αὐτοῦ ὑψηλὰ ποῖα δὲ ταπεινά, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀκριβῶς μανθάνει· καὶ τὸ πάντων μεῖζον, οὐδὲ τὴν γῆν καταλιπὼν ἄνω γίνεται. τοσοῦτον τὸ μέγεθός ἐστιν αὐτῷ τῆς ἐκστάσεως (oder ἐκτάσεως). Das Begreifen der Dimensionen deutet also die Erkenntnis des Himmels an. Die Himmelsstadt und der Himmel werden quadratisch oder kubisch vorgestellt s. zu Hermas Vis. III 2 5; hier wird das Heil durch diese Himmelsvorstellung repräsentiert s. Petersen ΕΙΣ ΘΕΟΣ 250 3. So mysteriös aber die Ausdrücke unserer Stelle klingen, so einfach sind sie gemeint. Das zeigt σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις: alle Christen sind Teilhaber dieser γνῶσις; also ist der Satz letztlich nur eine Umschreibung von 1 18 mit den Termini der Mysteriensprache und wir wundern uns nicht, in **19** als Objekt des γνῶναι die Liebe zu finden, die mehr ist als γνῶσις (I Cor 13 2!). Vgl. MDibelius in Neutest. Studien f. Heinrici 187. Zu τοῦ Χριστοῦ s. zu I Th 1 3, zur Terminologie s. noch Exkurs zu 4 16. Der mit πλήρωμα hier beschriebene Zustand ist also der sittlich-religiös vollkommene Zustand der Christengemeinde. Daß in diesen Versen mit gewichtigen und geheimnisvollen Worten nichts weiter als ein allen erreichbares Christentum geschildert wird, ist religionsgeschichtlich wichtig. Der Autor bezeugt dadurch: das beseligende

Gefühl, das die Mysterien den Geweihten verleihen, wird im Christentum auch dem schlichten Gemeindeglauben zuteil s. Exkurs zu 4 16. **20. 21** Eine reiche Doxologie beschließt diesen Teil. Sie ist nach demselben Schema gebaut wie die Doxologien Rm 16 25—27 (wohl interpoliert), Jud 24 f., Martyr. Polyc. 20 2 und wohl wie diese Stellen von liturgischer Terminologie abhängig. Die Ausdrucksweise erklärt sich als Vermischung von ὑπὲρ πάντα ἅ und ὑπερεκπερισσοῦ ὧν. Zu νοοῦμεν vgl. Ph 4 7. Sehr charakteristisch ist der von der zweifellos besseren, weil schwierigeren Lesart SABC bezeugte Ausdruck ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χρ. Ἰ. Das dem Autor so wesentliche Erlebnis Gottes und seines Ratschlusses διὰ τῆς ἐκκλησίας 3 10 wird hier mit dem mystischen Erleben Gottes in Jesus Christus verbunden vgl. 3 17 ff. Der Schluß bietet eine Umschreibung des Begriffs ‚Ewigkeit'.

Bei einem Rückblick auf den hier zu Ende gehenden Briefteil 1 3—3 21 fällt auf: 1. Es ergibt sich dem Leser keine Briefsituation — ein bei den Paulusbriefen einschl. Past einzigartiger Fall, der natürlich ebensowenig etwas gegen die Echtheit beweist wie die Briefsituationen in Past etwas dafür, der aber manche Vertreter der Echtheit zur Hypothese eines Rundschreibens geführt hat s. Exkurs zu 1 1. Wer den Brief dem Pls aus anderen Gründen abspricht, wird in dem Fehlen einer Briefsituation ein Merkmal rein literarischer Komposition sehen, wie sie nach der Unechtheitshypothese für Eph überhaupt angenommen werden muß s. Exkurs zu 4 16. — 2. Der ganze erste Teil von Eph ist in den Rahmen des bei Pls üblichen Prooemiums, bestehend aus Danksagung und Fürbittenversicherung (s. zu Rm 1 8 und Exkurs zu I Th 1 2) eingespannt: Lobpreis 1 3 ff., Uebergang von der Danksagung zur Fürbittenversicherung 1 15 ff., Ansatz zur Wiederaufnahme der letzteren 3 1, Durchführung der Fürbitte 3 14 ff.; etwas unserer Doxologie entsprechendes am Schluß der Danksagung lesen wir auch Ph 1 11, vgl. II Th 1 12. Dazu kommt, daß der nun folgende zweite Briefteil formell und inhaltlich der Paränese entspricht, die in den Paulusbriefen gewöhnlich den Schlußteil bildet. Es fehlt Eph also im Vergleich zu den anderen Paulusbriefen das Mittelstück. — 3. Trotz der unter 1. und 2. genannten Eigentümlichkeiten entbehrt der Briefteil nicht des konkreten Inhalts; 2 11—3 13 zeigt der Autor deutlich, woran sein Interesse haftet: an der Vereinigung von Juden und Heiden in der Gemeinde. Vgl. auch, daß die folgende Paränese mit einem Abschnitt, der die Gemeinde behandelt, beginnt: 4 1—16.

IV 1 Beginn der Paränese vgl. Rm 12 1 mit Erinnerung an die Gefangenschaft des Paulus. Die Ermahnung wird mit einem Hinweis auf die Berufung eingeleitet s. zu I Th 2 12. **2** Es folgt ein Tugendkatalog, mit Col 3 12 verwandt, aber nicht direkt mit der Reihe von fünf Tugenden in Verbindung zu bringen, die dort als Grundlage vorauszusetzen ist. Hier wird er überdies in **3** fortgesetzt mit der Ermahnung zur ἑνότης; der Lieblingsgedanke des Autors tritt in der nun gegebenen Darstellung des Gemeindelebens deutlich hervor, wenn auch die ausdrückliche Zuspitzung auf Juden- und Heidenchristen fehlt. Wie die Part. ἀνεχόμενοι, σπουδάζοντες imperativischen Sinn haben, so ist auch die Darstellung **4—6** imperativisch gemeint: ‚so soll's sein'. Wie weit in der Sprache des Eph der eigentliche Sinn von σῶμα — dann aber natürlich auch von πνεῦμα! — überhaupt noch empfunden wird, ist schwer zu sagen; die Leser werden die Ausdrücke sogleich auf Christusleib und Christusgeist bezogen haben s. zu I Cor 12 12. In welchem Grade die Bildlichkeit von σῶμα abgeblaßt ist, geht daraus hervor, daß die belebende Wirkung nach unserer Stelle vom Geist, nach 4 15 vom Haupt ausgeht; Holtzmann, Neutest. Theol. II² 293 faßt das schärfer, als der Autor ad Eph es wohl gewollt: „der ‚Leib' ist genau genommen ein ‚Rumpf'". Vgl. zu dem Problem κεφαλή-σῶμα-πλήρωμα Traugott Schmidt

5 Geist — *eine* Hoffnung ist's ja auch, zu der ihr berufen — *ein* Herr,
6 *ein* Glaube, *eine* *Taufe*; *ein* Gott und Vater aller, der da ist über
7 allen und durch alle und in allen. Einem jeden von uns aber ward
die Gnade in dem Maß verliehen, wie sie ihm Christus geschenkt hat.
8 Darum heißt es: »er fuhr hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene,
9 Gaben gab er den Menschen«. »Aufgefahren«, was heißt das anderes
10 als daß er auch hinabfuhr zu den Niederungen der Erde? Er fuhr
hinab und er fuhr hoch empor über alle Himmel, auf daß er das All
11 erfülle. Und er »gab« (nun) manche als Apostel, andere als Propheten,

---

Der Leib Christi 186 f. ἐν bei καλεῖσθαι = εἰς s. zu I Cor 7 15. **5. 6** Der Rhythmus der Worte, schon vorher bemerkbar, wird hier ganz deutlich, ebenso ein gewisser architektonischer Aufbau: zweimal werden drei Glieder zueinander gesellt; das erste Mal ist εἷς (aber in Masc. Fem. und Neutr.!) das Bindeglied, das zweite Mal das bekannte Präpositionsspiel, hier mit ἐπί — διά — ἐν s. zu Col 1 16. Zudem ist diese Ausführung für den Zusammenhang nicht nötig; als Begründung zu V. 3 würde V. 4 genügen; dann könnte V. 7 folgen. Aus alledem wird man schließen dürfen, daß hier eine Formel verwendet worden ist. Parallelen findet man bei Peterson ΕΙΣ ΘΕΟΣ 255 f. In ihrer Vorgeschichte könnte die Akklamation εἷς θεός, die auch bei Juden gebräuchlich war, eine Rolle gespielt haben s. Peterson a. a. O. 141 ff. Aber es handelt sich hier nicht um ein Bekenntnis zu dem einzigen Gott, etwa gegenüber heidnischen Konkurrenten, sondern um die Parallelisierung der Einheit der Gemeinde mit der Einheit Gottes. Das erinnert an die Ableitung der Einheit Gottes von der Einheit der Welt, wie sie, zweifellos älteren Formulierungen folgend, Marc Aurel VII 9 vorträgt κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἁπάντων καὶ θεὸς εἷς διὰ πάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζῴων, καὶ ἀλήθεια μία, εἴγε καὶ τελειότης μία τῶν ὁμογενῶν καὶ τοῦ αὐτοῦ λόγου μετεχόντων ζῴων (man beachte auch hier das Präpositionsspiel!). Die Verkirchlichung dieser kosmischen Einheitsformel, d. h. die Begründung in der Einheit der wahren Religion statt in der Einheit der Welt hat schon auf dem Boden des Judentums stattgefunden s. Josephus c. Apionem II § 193 εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ (φίλον γὰρ ἀεὶ παντὶ τὸ ὅμοιον) κοινὸς ἁπάντων κοινοῦ θεοῦ ἁπάντων, s. auch Philo de spec. leg. I 67 p. 223 ἐπειδὴ εἷς ἐστιν ὁ θεὸς καὶ ἱερὸν ἓν εἶναι μόνον. Wir werden also eine in das Judentum und die Stoa zurückreichende Vorgeschichte unserer Formel anzunehmen haben s. MDibelius Die Christianisierung einer hellenist. Formel Neue Jahrbücher f. d. kl. Altertum 1915, 224 ff. Eine Weiterbildung der Formel, in der aber der formelhafte Charakter nicht bewahrt wurde, findet sich Ignat. Magn. 7 1. 2. Dem rhythmischen Parallelismus in **5** entspricht kein sachlicher; vielmehr sind Glaube und Taufe Mittel der Gemeinschaft mit dem κύριος. ἐπὶ πάντων κτλ. ist dem Kontext nach nicht kosmologisch, also nicht als Neutrum, sondern als Maskulinum zu fassen. Dazu stimmt es, daß wir hier nicht das ἐξ αὐτοῦ der verwandten Formel 1 Cor 8 6 s. auch Rm 11 36 lesen: nicht Grund und Ziel der Welt soll dargestellt werden, sondern das Verhältnis Gottes zur Gemeinde. Die kosmische Formel, von der die unsere abhängt, hat sich natürlich auf das All, nicht auf die Gemeinde, bezogen. Die Lesart ἐν πᾶσιν ἡμῖν DG vulg KL (marcionitisch? s. Harnack Marcion 128*) legt die persönliche Fassung ausdrücklich fest. Als Gegenbild zur ἑνότης wird **7 ff.** die Mannigfaltigkeit der Gaben geschildert; der Abschnitt ist also ein Seitenstück zu I Cor 12. Als Beweisstelle wird in **8** Ps 67 19 zitiert (zu λέγει

s. Rm 15 10 II Cor 6 2 Gal 3 16), gegenüber dem LXX-Text ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ (oder ἀνθρώποις) mit erheblichen Abweichungen. Die wichtigste von ihnen — διδόναι statt λαμβάνειν — ist durch die jüdische Tradition beeinflußt, die man aus dem arabischen Text und mehreren Paraphrasen belegen kann vgl. dazu den Apparat bei Grill Der 68. Psalm S. 30 f. sowie S. 134, Nestle Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1903, 344 f., Strack-Billerbeck Kommentar III 596. Die Pointe der Zitierung liegt in dem 4 11 wieder aufgenommenen, auf Christus bezogenen ἔδωκεν. Der erste Satz des Zitats kommt also im folgenden gar nicht zur Verwendung; der Autor hat ihn selbstverständlich ebenfalls auf Christus bezogen und wird αἰχμαλωσίαν (kollektiv wie I Macc 9 70 ἀποδοῦναι αὐτοῖς τὴν αἰχμαλωσίαν vgl. 9 72) auf die Geister gedeutet haben, die Christus bei seiner Erhöhung im Triumph überwand Ph 2 10 Col 2 15, nicht etwa auf die christliche Menschheit, denn dann hätte ἀναβάς keinen Sinn. Irenaeus εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος 83 (Uebers. von Ter-Mekerttschian und Ter-Minassiantz S. 44): *unter Gefangenen meint er nun die Vernichtung der Herrschaft der empörerischen Engel.* **9. 10** ist in Zusammenhang und Bedeutung kontrovers. Jedenfalls will der erste Satz sagen, daß ἀναβαίνειν und καταβαίνειν zusammengehören. Von der Tendenz der Zitierung ausgehend, bezieht v. Soden καταβαίνειν auf δόματα διδόναι: in den „Gaben" kommt der verklärte Herr zu den Seinen. Aber diese Bedeutung von καταβαίνειν liegt fern und ἔδωκεν δόματα brauchte nicht bewiesen zu werden, denn das steht im Zitat. Was aber bewiesen werden mußte und, wie besonders Haupt gezeigt hat, hier tatsächlich bewiesen werden soll, ist die Beziehung des Psalmwortes auf Christus: ‚auf wen soll sich denn ἀνέβη beziehen, wenn nicht auf den, der vorher (s. die Glosse πρῶτον S^cB) hinabstieg?' Dabei ist dem Kontext nach καταβάς auf die Menschwerdung zu beziehen, s. die Uebersetzung und vgl. Theod. v. Mops. I p. 167 Swete: *in inferiores autem partes, ipsam terram nominat in comparatione caeli.* Es macht für den Zusammenhang nichts aus, wenn man in τὰ κατώτερα μέρη den denkbar größten Gegensatz zu ὑπεράνω κτλ. sieht, hier also die Hadesfahrt erwähnt findet; man kann sich dafür auf τὰ πάντα V. 10 berufen; vgl. dann Ganschinietz, Art. ‚Katabasis' in Pauly-Wissowa Real. Enzyklop. X, bes. Sp. 2431 ff. Einen fremden Zug trägt ein, wer nach Phil 2 5 ff. ethisch deutet: ‚nur durch Selbsterniedrigung konnte Christus zur Erhöhung kommen'; es folgt ja keine Mahnung zur Demut! Ist die in der Uebersetzung gegebene Deutung richtig, so liegt in den Versen lediglich der Beweis für die christologische Beziehung der Psalmstelle; κατώτερος ist Positiv s. Radermacher² S. 70. 225. Zur Konstruktion s. Winer-Schmiedel Gramm. § 22, 2b. Erst mit ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα kehrt dieser „Midrasch" (vgl. auch die Exegese 2 14 ff.) wieder zum Hauptgedanken zurück, der nun in **11** fortgesetzt wird. Vgl. zu I Cor 12 28. Die urchristliche Trias ‚Apostel, Propheten, Lehrer' ist als geschlossene Gruppe hier nicht mehr erhalten; warum, ist eine Frage, die zum Teil von der Beurteilung des ganzen Briefs abhängt. Wer aus 2 20 3 5 den Eindruck gewonnen hat, daß Apostel und Propheten für Eph eine geschlossene Reihe, ein ‚Noli me tangere' (Harnack) bilden, und daß der Apostelkreis nach 3 5 als abgeschlossen zu gelten hat, wird die gegenüber I Cor 12 Did. 11 ff. hier wahrnehmbare größere Mannigfaltigkeit mit dem Bestreben des Autors erklären, die Verhältnisse seiner Umwelt zu ihrem Recht kommen zu lassen. So wird man in den εὐαγγελισταί — dem Namen und dem sonstigen Gebrauch des Wortes nach s. Act 21 8 II Tim 4 5 — die Vertreter der Apostel sehen dürfen, Leute mit Aposteltätigkeit ohne Apostelnamen. Daß ποιμένες und διδάσκαλοι nicht technisch gebraucht wären (Ewald „die zu weiden und zu

12 andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, die Heiligen
13 zum Dienst zu bereiten, den Leib Christi zu erbauen, bis daß wir alle
gelangen zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Gottes-
sohns, (und werden) zu einem »Vollkommenen«, der die Christusfülle
14 in sich zu fassen vermag, auf daß wir nicht mehr Unmündige seien,
geschaukelt und umhergeworfen vom Winde jeder (beliebigen) Lehre
in dem Würfelspiel, das die Menschen mit Schlauheit betreiben im
15 Dienst der Ränke des Irrtums; (sondern) daß wir die Wahrheit treiben
in Liebe und so in allem zu ihm hinwachsen, der das Haupt ist:
16 Christus. Von ihm aus wird der ganze Leib durch alle die Bänder, die
ihn versorgen, geeint und zusammengehalten (und so) kommt mit der
Kraft, die dem Maß eines jeden Teils entspricht, das Wachstum des
Leibes zustande zum Zweck seiner eigenen Erbauung in Liebe.

---

lehren tüchtig sind“) ist nicht glaublich, da die anderen Bezeichnungen technischen Sinn haben s. dasselbe Problem bei Phil 1 1. Dann können aber auch nicht die gleichen Personen bezeichnet sein; vielmehr zeigt die einmalige Setzung des Artikels nur an, daß der Autor ποιμένες und διδάσκαλοι als eine Gruppe betrachtet, wohl weil beide Tätigkeiten der einzelnen Gemeinde gewidmet sind. Daß die διδάσκ. sich an einem Ort niederlassen, scheint nach Did. 13 2 die Regel zu sein. Daß wir aber in den ποιμένες die Leiter der Einzelgemeinde s. κυβερνήσεις I Cor 12 28 zu sehen haben, ist nach dem Gebrauch des Wortes ποιμαίνειν Act 20 28 1 Petr 5 2 glaublich. Vgl. zum Ganzen Harnack Mission und Ausbreitung des Christentums [4]I 332 ff. ‚Hirten' heißen die sakralen Stifter und jeweiligen Thiasarchen griechischer Vereine nicht bloß in späterer Zeit s. Maaß Orpheus 181. **12** Die Konstruktion der drei präpositionalen Bestimmungen ist unsicher; gegen Koordinierung aller drei oder der zweiten und dritten spricht der spezialisierte Charakter der zweiten; aber auch wer καταρτισμόν (nur hier im NT; s. aber Symm. Is. 38 12 und P. Tebt. I 33 12) mit εἰς ἔργ. διακ. verbindet, wird bei dem gehäuften Stil die Ausdrücke nicht pressen dürfen, als wären die 4 11 genannten n u r dazu da, die Gemeinde zum ἔργον διακ. anzuleiten. Der Autor wollte mit ἔργον διακ. wohl lediglich neben den Führern auch die Gesamtgemeinde zu ihrem Recht kommen lassen. Vielleicht sind die Worte πρὸς καταρτ. bis διακονίας nur eine erläuternde Bestimmung zur letzten Gruppe (Hirten und Lehrer). εἰς οἰκ. gibt das Ziel aller genannten Tätigkeiten an s. zu 2 20. **13—16** wird dieses Ziel ausführlich beschrieben. Einige der dabei verwendeten Ausdrücke haben wieder mystisches Kolorit; ἐπίγνωσις nicht wie Ph 1 9 sondern wie ἐπιγινώσκειν I Cor 13 12; ἀνὴρ τέλειος s. zu Col 1 28; μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώμ. τ. Χρ. drückt dasselbe aus wie ἀνὴρ τέλ. Durch πλήρωμα wird dem Leser, wenn er an 1 23 und 3 19 denkt, die Raumvorstellung nahe gelegt, ebenso durch μέτρον; dann wird man aber auch ἡλικία wie Lc 19 3 auf die Körpergröße deuten dürfen; der Mensch, der jenes μέτρον erreichte, würde ein τέλειος im gnostisch-mystischen Sinne (s. zu I Cor 2 6), würde also Christus gleich sein (wenn man τέλειος nur als Bezeichnung des Erwachsenen nimmt, ändert sich das Verständnis des Ganzen und ἡλικία bedeutet ‚Alter'). Nun sind aber bezeichnenderweise auch diese gnostischen Ausdrücke nicht auf den Pneumatiker, sondern auf die Gemeinde bezogen s. zu 3 18; so liegt wieder ein Fall von kirchlicher Umdeutung mystischer Ausdrücke vor s. den Exkurs zu 4 16. Der Genitiv Χριστοῦ steht „im Sinne einer ganz allgemeinen Näherbestimmung“ (Schmitz Christus-Gemeinschaft 205); sachlich ist mit

πλήρωμα hier dasselbe wie 3 19 gemeint. Das Bild vom Würfelspiel (das Bild, aber in spezieller Beziehung auf die Schicksalslehre der Dämonen auch Tatian oratio ad Graec. 8 1) kann wohl auf Falschheit gehen vgl. Epikt. II 19 28 τί οὖν αὐτοῖς ἐμπαίζετε καὶ τοὺς ἄλλους κυβεύετε („ein betrügerisches Spiel treiben"); κυβία begegnet als קוביא im Talmud s. Strack-Billerbeck Kommentar III 599, für das Derivatum קוּבְיוּסְטוּס = κυβευτής ist die übertragene Bedeutung ‚Betrüger' Berakot 5a wahrscheinlich zu machen. Ueber die Verbindung der folgenden Bestimmungen mit ἐν und πρός klärt am besten der Gegensatz auf: ἀγάπῃ entspricht πανουργία, ἀληθεύειν der μεθοδεία τῆς πλάνης. Danach wird man ἐν πανουργίᾳ κτλ. zu κυβία ziehen; die „Menschen" — im verächtlichen Ton gesagt wie Col 2 8. 22 — dienenden bösen Ränken des Irrtums, die Christen der Liebe und Wahrheit. Mit κυβία wird ganz allgemein jede Art falscher Lehre charakterisiert; bestimmte Gemeindeverhältnisse treten auch hier nicht hervor; der Autor will sich offenbar nicht auf eine konkrete Darstellung einlassen. Mit **15. 16** kehrt der Verfasser wieder zu seinem Lieblingsgedanken zurück s. 4 12; die eben verwendeten Bilder, ἄνεμος und κυβία, sind vergessen; Subjekt des ganzen Relativsatzes V. 16 ist σῶμα. Zu den einzelnen Ausdrücken vgl. die Bemerkungen zu Col 2 19. Im Unterschied von Col wird der seit 4 7 leitende Gedanke unseres Abschnitts mit κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους zum Ausdruck gebracht. Das Bild hat hier infolgedessen eine zwiefache Beziehung zum Gemeindeleben: außer dem Verhältnis von Haupt und Leib ist auch das der μέρη zueinander von Bedeutung (vgl. I Cor 12 12 ff.).

DAS VERWANDTSCHAFTSVERHÄLTNIS ZWISCHEN COL UND EPH und die ECHTHEITSFRAGE des Eph ist bei dieser Gelegenheit zu untersuchen, weil an dieser Stelle das Problem infolge der auffallenden Aehnlichkeit von Col 2 19 und Eph 4 16 am brennendsten wird. 1. An einzelnen Stellen werden gegen die Autorschaft des Paulus Bedenken erhoben 2 20 3 5 3 8 s. zu den Stellen. Allein ist es überhaupt schon mißlich, auf Grund einzelner Stellen Urteile in der Echtheitsfrage abzugeben, so hier besonders, weil die Schätzung des Apostolats im Urchristentum uns nicht in voller Deutlichkeit erkennbar ist. 2. Die Gedankenwelt des Eph bietet gewiß manches Eigentümliche; aber weder das Zurücktreten des Todes Christi und das Hervortreten seiner Erhöhung 1 20 ff. 2 5 ff. noch die Schätzung der ἐκκλησία 2 11 ff. 4 3 ff. berechtigt dazu, den Brief dem Paulus mit Sicherheit abzusprechen. Daß der Leitgedanke des Eph, die Vereinigung von Juden und Heiden in der Gemeinde, ein Lieblingsgedanke des Paulus war, bezeugt die Kollektenreise I Cor 16 1 ff. II Cor 8. 9 Rom 15 25 ff., vgl. dazu KLSchmidt Die Kirche des Urchristentums, in der Festgabe für Deißmann 258 ff. Mehr Schwierigkeiten bereitet es, daß aus dem Brief konkrete Verhältnisse einer Einzelgemeinde nicht zu erkennen sind s. Exkurs zu 1 1. Allein wenn sonst nichts gegen die paulinische Autorschaft spricht, so bietet diese Eigentümlichkeit dss Briefes wohl ein, vielleicht unlösbares, Problem, aber niemals einen strikten Beweis für die Unechtheit. — 3. Das Verhältnis von Eph zu Col bietet den Punkt dar, von dem aus die Echtheitsfrage zu entscheiden ist. Nach dem, was Exkurs zu 1 14 a. E. gesagt ist, darf trotz Mayerhoff Der Brief an die Kolosser 1838 als ausgemacht gelten, daß gerade die auffallendsten „unpaulinischen" Sätze der Briefe in Col leichter aus dem Zweck des Schreibens zu erklären sind als in Eph. Eine Liste der Berührungen zwischen Col und Eph s. bei Haupt S. 65 ff. Anm. Es sind dabei zu unterscheiden a) Berührungen im Schematischen, wozu nicht nur Eingang und briefliche Mitteilung am Schluß Col 4 7 f. Eph 6 21 f. Col 4 2 f. Eph 6 18 f. gehören, sondern auch große Stücke der Paränese s. die Exkurse zu I Thess 4 1 und Col 4 1. Vgl. ferner Col 1 22 Eph 1 4, Col 1 10 Eph 4 1, Col 3 12 Eph 4 2, Col 3 5—16 Eph 4 22 - 5 21 (teilweis), Col 3 18—4 1 Eph 5 22—6 9. b) Berührungen in der Terminologie bei gleichem Gedanken und

17 So sage ich denn dies und beschwöre euch im Herrn, nicht mehr
zu wandeln wie die Heiden, (die) in eitlen Gedanken ihren Wandel
18 führen, und ihre Sinnesart ist verfinstert, (die) fremd sind dem Leben
Gottes, weil Unwissenheit in ihnen ist (und) Verstockung (in) ihrem
19 Herzen. Sie haben sich erschlafft der Schwelgerei ergeben, alle (mög-
20 lichen) unreinen Dinge in Habgier zu vollführen. Ihr aber habt
21 Christus nicht so erfaßt; ihr habt ihm ja Gehör geschenkt und seid
‚in ihm‘ (dahin) unterwiesen worden nach der Wahrheit, wie sie in

ähnlichem Zusammenhang Col 1 13 f. Eph 1 6 f., Col 1 20 Eph 1 10, Col 2 12 Eph 1 19 f., Col 2 13 Eph 2 5, Col 2 7 Eph 3 17, Col 1 21 Eph 4 18. Daß ein Brief in der Terminologie einem kurz vorher geschriebenen auffallend gleichen kann, liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit und läßt sich speziell bei Paulus an I und II Thess — wenn II echt ist — nachweisen. c) Berührungen in der Terminologie trotz Differenz der Gedanken. Den auffallendsten Beleg bietet unsere Stelle im Vergleich zu Col 2 19. Zwar ist deutlich, daß κεφαλή und σῶμα Col 1 18. 24 3 15 wie Eph 1 22 4 15 f. 5 23 von Christus und der Gemeinde gebraucht werden. Allein in Col 2 10. 19 heißt Christus „Haupt" der kosmischen Kräfte; demnach ist σῶμα 2 19 der Kosmos. Was dort vom kosmischen σῶμα gilt, wird nun Eph 4 16 mit fast genau denselben Worten von dem σῶμα der Gemeinde ausgesagt: hier ist also mit denselben Termini eine andere Sache bezeichnet. Der Gedanke an bewußte Umdeutung drängt sich nicht nur hier auf; der Gebrauch von μυστήριον in beiden Briefen bietet ein weiteres Beispiel. μυστήριον ist Col 1 26 f. 2 2 4 3, wie besonders der Vergleich mit I Cor 2 6 ff. zeigt, das eschatologisch-mystische Christusgeheimnis: wer ἐν Χριστῷ ist, hat Anteil an der durch Christi Erhöhung von ihm erworbenen δόξα s. Hans v. Soden Zeitschr. f. neut. Wiss. 1911, 193 f. Eph 1 9 3 3 ff. 9 ff. aber ist mit μυστήριον die Annahme der Heiden gemeint. Vgl. auch ἀποκαταλλάσσειν: Col 1 20 vom Kosmos gebraucht, 1 22 von den Menschen und Gott, Eph 2 16 von Juden und Heiden (ist das Zufall?). Die genannten Nüancierungen von σῶμα und μυστήριον in Eph scheinen mir die Annahme einer Selbstwiederholung des Paulus (s. zu b) nicht zu bestätigen, sondern auszuschließen. Ist diese Beobachtung richtig, so stammt Eph nicht von Paulus. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt eine weitere Beobachtung besondere Wichtigkeit. — 4. Die Termini von Eph scheinen oft auf eine der Frömmigkeit der Mysterien verwandte Religiosität zu deuten; der Kontext zeigt aber, daß sie im Sinne des Gemeindechristentums gebraucht sind und daß sich der Stil von Eph an diesem Punkte z. T. von dem des Paulus unterscheidet. Beispiele: die Annahme der Heiden ist kein μυστήριον für Paulus; die Termini für christliche Gemeindetugenden in Eph, σοφία 1 8 ἀποκάλυψις 1 17 ἐπίγνωσις τοῦ υἱοῦ τ. θεοῦ 4 13 s. z. d. St., dienen bei Paulus zur Bezeichnung besonderer χαρίσματα oder großer Gnadenerlebnisse des einzelnen; die Ausdrücke κτισθέντες ἐν Χρ. 'I. 2 10, καταλαβέσθαι und γνῶναι 3 18 f., μανθάνειν τὸν Χρ. 4 21, τέλειος 4 13, auch wohl πλήρωμα 3 19 4 13 (1 23?) charakterisieren in Eph den sittlich religiösen Stand der Gemeinde, haben aber zweifellos ursprünglich mystische Bedeutung vgl. die Zusammenstellung von ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ und ἐν Χρ. 'I. 3 21. — 5. Wenn man sich einmal von der Unechtheit des Eph überzeugt hat, treten natürlich noch alle stilistischen Eigentümlichkeiten des Textes in ein besonderes Licht, obwohl sie für sich allein kaum zum Beweis der Unechtheit ausreichen. In Frage kommt vor allem die Häufung synonymer Ausdrücke s. den Exkurs zu 1 3 und die Fülle der (uns meist schwer übersetzbaren) Genetivkonstruktionen. Aber auch die weit ausgesponnenen Perioden anakoluthischer oder nicht anakoluthischer Art geben zu denken. Freilich ist hier noch die Vorfrage zu beantworten, ob und inwiefern dieser Stil auf bewußter Gestaltung, etwa im Anschluß an liturgische Formen, beruht, oder auf

unbewußter Nachlässigkeit s. den Exkurs zu 1 3. — Bildet die unter Nr. 4 skizzierte Tatsache, daß hohe und schwere Worte in Eph für das Christentum der Allgemeinheit gebraucht werden, ästhetisch zweifellos einen Mangel des Schriftstücks, so ist sie in religionsgeschichtlicher Beziehung doch nicht zu unterschätzen: der Autor hat bewußt oder unbewußt darauf hingewirkt, daß vorhandene Mystik in die Bahnen eines gesunden Gemeindelebens geleitet wurde. In der Anerkennung dieser Tatsache können sich Verteidiger und Bestreiter der Echtheit wohl begegnen: der wichtige Schritt von individueller oder in exklusiven Kreisen gepflegter Mystik zu mystisch gefärbter Ekklesiastik ist jedenfalls getan — gleichviel ob von Paulus oder einem anderen. — Vgl. zum ganzen MDibelius Die Geisterwelt im Glauben des Pls 155 ff. Eine ausführliche Verteidigung der Echtheit der Eph gibt Coppieters in der Revue biblique 1912, 361 ff.

Nachdem der Autor an den Anfang des paränetischen Abschnitts die Mahnung zur Einigkeit im Gemeindeleben gestellt hat, folgt hier **17—24** vor der Aufzählung der *παραγγελία* ein zweites Präludium über das Motto ‚nicht wie die Heiden' s. I Th 4 5. Vgl. Theodoret III p. 426 Schulze *πάλιν ἀνέλαβε τῆς παραινέσεως τὸ προοίμιον*. Die Ausdrücke, mit denen in **18** die Gottentfremdung des Heidentums geschildert wird, klingen an 2 12 Col 1 21 an s. dort; *διάνοια* steht im neutralen Sinn (anders Eph 2 3). Die Part. sind *κατὰ σύνεσιν* konstruiert. *ζωὴ τοῦ θεοῦ* dient zur Kennzeichnung der Gottesgemeinschaft, ist also sachlich gleichbedeutend mit *ζωή* Rm 8 2. 10. Der Genitiv ist nicht nach der üblichen grammatischen Fragestellung (auctoris oder qualitatis) einzuschränken s. zu I Th 1 8. Zum Gedanken s. Rm 1 18 ff. Ueber die Wortgeschichte von *πώρωσις* vgl. Robinson z. St. **19** *ἀπαλγεῖν* ‚unempfindlich sein', ‚verschmerzen' hat in hellenistischer Zeit die erweiterte Bedeutung ‚erschlafft sein' s. Nägeli Wortschatz d. Ap. Pls 34 vgl. Dio Cassius 48, 37 *πρὸς τὴν ἐλπίδα*. *ἀκαθαρσία* wohl allgemein wie I Th 2 3 4 7 s. aber Col 3 5. *ἐν πλεονεξίᾳ* macht Schwierigkeiten; denn wie soll man sich die Kombination von *ἀκαθ.* und *πλεον.* vorstellen? Vgl. die Vulgata-Lesarten *in avaritiam* (neben *in avaritia*) und *et avaritiae*. Wer in *ἀκαθαρσία* sexuelle Sünde und in *πλεονεκτεῖν* I Th 4 6 s. dt. Ehebruch sieht, kann hier beides gut verbinden. Aber auch sonst läßt sich die Formulierung als Verbindung der beiden heidnischen Hauptsünden verstehen. **20. 21** Der Ausdruck *μανθάνειν τὸν Χριστόν* braucht keineswegs in intellektuellem Sinne gemeint zu sein; Od. Sal. 7 4 ff. (s. auch zu Ph 3 12) stehen in zweifellos mystischem Sinn folgende Ausdrücke parallel: „sein Wesen erkennen", ‚ihn nehmen', ‚ihn anziehen', ‚ihn lernen' (s. Kl. Texte 64 S. 9 A. 4). Man begreift diesen mystischen Sinn von *μανθάνειν* am besten von der Bedeutung „hören" aus s. Apc 14 3 *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδήν* (vgl. Boll Aus d. Offenb. Jo 19, Lohmeyer z. St.). Allein ein besonderes mystisches Erlebnis ist nach dem Kontext gar nicht gemeint, sondern die Bekehrung der Leser zum Christentum. Daß der Ausdruck aber nicht besagt „Christus kennen lernen", zeigt die gleichfalls mit einer mystischen Formel gebildete Wendung *ἐν αὐτῷ* (nicht *περὶ αὐτοῦ*) *διδάσκεσθαι*. Auch *αὐτὸν ἀκούειν* wird dann andeuten, daß der Gläubige den erhöhten Herrn vermöge der mystischen Verbindung mit ihm hören kann. Wir haben es also wieder mit einer Verallgemeinerung ursprünglich mystischer Ausdrücke zu tun s. Exkurs zu 4 16 Nr. 4); vgl. zu *μανθάνειν* Tatian or. ad Graecos 9 p. 10 9 (zitiert im Exkurs zu Col 1 20 *τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν*. Die geläufige Deutung des eingeschobenen *καθώς*-Satzes lautet: „so unterwiesen, wie es der in der Person Jesu vorliegenden Wirklichkeit entspricht" (Haupt). Allein da der Satz jedenfalls eine Erklärung zu *ἐδιδάχθητε* ist, liegt es nahe, in *ἐν τῷ Ἰησοῦ* eine Wiederaufnahme von *ἐν αὐτῷ* zu sehen: ‚wer in ihm ist,

22 Jesus (zu finden) ist: daß ihr ablegen müßt den alten Menschen eures
vergangenen Lebens, der in seinen trügerischen Begierden verkommt,
23 24 daß ihr euch erneuern müßt in eurer ganzen Gesinnungsart und den
neuen Menschen anziehen, der nach Gott geschaffen ist zu wahrer
Rechtschaffenheit und Frömmigkeit.
25 Also legt die Lüge ab und redet die Wahrheit, jeder mit seinem
26 Nächsten, weil wir miteinander Glieder (an einem Leibe) sind. Versündigt euch beim Zürnen nicht: die Sonne soll über eurem Zorn
27 28 nicht untergehen, und ihr sollt dem Teufel keinen Raum geben. Der
Dieb soll nicht mehr stehlen, vielmehr arbeiten und mit seinen Händen
ehrlichen Verdienst erwerben, damit er dem Bedürftigen mitteilen kann.
29 Schlechte Rede soll niemals aus eurem Munde kommen, sondern (nur)
gute, wo sie gebraucht wird und der Erbauung dient, damit die Hörer
30 an der Gnade Anteil bekommen. Und betrübt nicht den heiligen Gottes-
31 geist, mit dem ihr für den Tag der Erlösung versiegelt seid. Fern von
euch sei jede Art von Bitterkeit, Wut, Zorn, Lärm (und) Lästerung
32 samt aller Bosheit. Seid vielmehr gegeneinander gütig und barmherzig
5 und vergebt einander, wie Gott euch in Christus vergeben hat. Tut
2 es ihm nach als (seine) lieben Kinder und wandelt in Liebe, wie
Christus euch geliebt hat und hat sich für uns dahingegeben, Opfer

---

kann ἀλήθεια finden' (s. Uebs.). Damit fällt dann freilich der Satz, daß Ἰησοῦς die geschichtliche Person bezeichnen müsse. **22—24** Die Infinitive sind von ἐδιδάχθητε abhängig, wenn der καθώς-Satz eine Zwischenbemerkung ist s. o.; um dieses Einschubs willen ist das Subjekt in ὑμᾶς noch einmal genannt. Das Wort ἀναστροφή bedeutet in Inschriften und Literatur ‚Lebensführung' s. Dittenberger Syll.[3] II 682 5 683 25 697 L 4 740 3 u. ö. Epiktet I 9 24 22 13; der Ausdruck κατὰ τὴν προτ. ἀναστρ. ist nach der Stellung trotz entgegenstehender sachlicher Bedenken wohl zum Verbum zu ziehen, erscheint aber jedenfalls als ein Pleonasmus neben παλ. ἄνθρ. und erklärt sich am besten aus dem Streben des Briefes nach formalem Reichtum; es liegt also wieder ein Fall der Häufung von Synonymen vor s. Exkurs zu 1 14; ebenso ist wohl πνεῦμα τοῦ νοός zu beurteilen. ἀπάτη steht im Gegensatz vielleicht zu ἀλήθεια 4 21, sicher zu demselben Wort 4 24. ἀποθέσθαι — ἐνδύσασθαι: s. zu Col 3 9 f. Mit **25** beginnt die eigentliche Paränese, die erst mit dem Ende der Haustafel 6 9 abschließt. Sie zerfällt in zwei deutlich gegeneinander abgegrenzte Teile s. den neuen Ansatz 5 15: Verbote bis 5 14, Anweisungen bis 6 9. Daß auch im ersten Teil das positive Element als Gegengewicht nicht ganz fehlt (4 32 ff.), liegt in der Natur der Sache. Durch Voranstellung des Lügenverbots erreicht der Autor einen guten formalen (nicht sachlichen) Uebergang von der ὁσιότης τῆς ἀληθείας zu λαλεῖτε ἀλήθειαν; das ist um so auffälliger, als die folgenden Verbote ganz unverbunden nebeneinander stehen. Allein wir dürfen annehmen, daß der Autor in dem folgenden Abschnitt mehr tradiert als produziert s. Exkurs zu 5 14 und I Th 4 1. Die Tradition aber hat solche παραγγελίαι ohne liturgische Verbindungsglieder nebeneinandergestellt und weitergegeben, wie die Abweichungen in der Reihenfolge zeigen. So dürfen wir Uebergänge wie den genannten und wie den zur Haustafel 5 21 unserem Autor zuschreiben, die abrupte Nebeneinanderstellung von Geboten z. B. in 4 25—31 aber der Tradition. Die bis ins Juden-

tum zurückreichende Genealogie dieser Paränese erklärt das Vorkommen alttestamentlicher Worte (hier Zach 8 16, dabei μετά statt des πρός der LXX); sie Zitate zu nennen, ist mißverständlich, denn der Autor hat die Gemeindeüberlieferung weitergegeben, aber nicht das Prophetenbuch aufgerollt. μέλη s. zu Rm 12 5. **26. 27** Der erste Imperativ des aus LXX Ps 4 5 stammenden Satzes ist sachlich nur als Konzession verständlich, formal nur im Sinne eines Partizips (wie in anderer Bedeutung Lc 10 28). Dazu paßt die Fortsetzung μηδὲ δίδοτε τόπον κτλ.; ‚seht zu, daß der Teufel, wenn er an euch herantritt, doch wenigstens keinen Boden gewinnt'. Verbindet man diese Worte nicht mit 26, dann steht die Möglichkeit offen, in διάβολος den Verleumder zu sehen; diese Mahnung wäre allerdings wenig konkret. διάβολος für Teufel steht in LXX, unter den Paulusbriefen aber nur in Eph Past; diesen Befund für die Entscheidung der Autorfrage zu verwenden, ist bedenklich. Was 26ᵇ steht, klingt an Dt 24 15 an und wird zusammen mit dem Anfang des Verses von Polyc. ad Ph 12 1 als *scripturae* reproduziert s. WBauer z. St., der auch auf die Aussage über die Pythagoreer bei Plutarch de am. frat. 17, p. 488 B verweist εἴποτε προαχθεῖεν εἰς λοιδορίαν ὑπ' ὀργῆς, πρὶν ἢ τὸν ἥλιον δῦναι, τὰς δεξιὰς ἐμβάλλοντες ἀλλήλοις καὶ ἀσπασάμενοι διελύοντο. So ist es wohl möglich, daß der Spruch hier und bei Polykarp aus einer alten paränetischen Tradition stammt. Später gilt der Spruch als Herrnwort s. Klostermann Apokrypha III (Kl. Texte 11) Nr. 48 (nach unserem Brief oder nach einer Tradition?). παροργισμός ist nur noch in der LXX belegt. **28** ὁ κλέπτων zeitloses Partizip = ‚der Stehler' s. Moulton Einl. i. d. Spr. des N. T. 205. Bei dieser Mahnung fällt in besonderem Grade auf, was auch sonst an diesem Teil der Paränese zu bemerken ist: daß es sich um für Christen selbstverständliche Forderungen handelt und daß doch nirgends erwähnt wird, daß diese Gebote bei den Lesern schon bekannt sind und erfüllt werden (anders I Th 4 1!) s. Exkurs zu 5 14. **29** σαπρός: M. Aurel. XI 15 1 heißt der, der freundliche Worte zum Schein sagt, σαπρὸς καὶ κίβδηλος; σαπρὰ δόγματα Epikt. III 22 61 sind die ‚schlechten Ansichten', die die Wurzel menschlichen Unglücks bilden; ‚schlecht' ist auch hier die beste Uebersetzung, wie der Gegensatz ἀγαθός zeigt. πρὸς οἰκοδ. τ. χρ. hat zeitig Anstoß erregt s. die Korrektur τῆς πίστεως; es wird gewöhnlich gedeutet: ‚zu in Befriedigung des Bedürfnisses bestehender Erbauung', erklärt sich aber vielleicht einfacher als Verstärkung von εἰς τὴν χρείαν; die Erfüllung des Bedürfnisses ist eben οἰκοδομή. χάρις s. zu Col 4 6. Dieser Spruch ist mit dem Vorhergehenden verbunden durch den Anschluß des Wortes χρείας an χρείαν V. 28 (trotz recht verschiedener Beziehung) — ein Beispiel der in der Paränese üblichen Verbindung nach Stichwörtern s. MDibelius Der Brief des Jak. (Meyers Kommentar) S. 7 ff. **30** Die Worte wären sehr wenig konkret, wenn sie nicht durch die vorhergehende Mahnung ihre Deutung erhielten; auch sie erscheinen Ps. Cyprian de aleatoribus 3 als Herrnwort. Man beachte die Plerophorie in τὸ πν. τὸ ἅγιον τ. θ. Zu ἐσφραγίσθητε s. 1 13 f. **31. 32** Der Lasterkatalog erinnert an Col 3 8; aber die dort bedeutungsvolle Fünfzahl ist nicht beibehalten. Ebenso zeigt die Tugendmahnung nur Verwandtschaft mit Col 3 12 f., läßt aber das dort als Grundlage vermutete Schema nicht mehr erkennen; die religiöse Begründung ist im Vergleich mit der Col 3 13 gegebenen nur erweitert, nicht sachlich verändert. **V 1** Die eben genannte Erweiterung ermöglicht es dem Autor, hier den Gedanken vom μιμητὴς τοῦ θεοῦ einzuführen s. zu I Th 1 6. **2** Die Mahnung wird ähnlich wie 4 32 begründet. θυσία in Verbindung mit προσφορά ist wohl fester Terminus s. Ps 39 7, ebenso ὀσμὴ εὐωδίας s. zu Ph 4 18 und vgl. Lohmeyer Heidelb. Sitzungsber. 1919, 9, S. 34 A. 1. Der Vergleich mit dem Opfer will zeigen, wie wohl-

3 und Gabe für Gott, zu köstlichem Opferduft! Von Unzucht aber und
allerlei Unreinheit oder Habsucht soll unter euch keine Rede sein —
4 so gehört sich's für Heilige —, auch nicht von schimpflichem, törichtem
oder witzelndem Geschwätz — das ziemt sich nicht —, sondern vielmehr
5 von Danksagung! Denn das merkt euch und bedenkt es: kein Unzüch-
tiger, Unreiner oder Habgieriger — das heißt ein Götzendiener! — hat An-
6 teil im Reiche Christi und Gottes! Niemand soll euch mit eitlen Reden
betrügen; denn um solcher Dinge willen kommt das Zorngericht Gottes
7 über die Kinder des Ungehorsams. Mit ihnen dürft ihr keine Gemein-
8 schaft haben; denn einst ward ihr Finsternis, nun aber seid ihr Licht im
9 Herrn; so wandelt als Kinder des Lichts — das Licht bringt seine
10 Früchte mit Gutem, Rechtem und Wahrem — und prüft, was dem
11 Herrn wohlgefällig ist, und nehmt nicht teil an den fruchtlosen Arbeiten
12 der Finsternis, vielmehr erweist sie als das was sie sind! Denn was in
Heimlichkeit von ihnen getan wird, das zu nennen ist schon schimpflich.
13 Alles aber, was vom Licht (beschienen und) in seinem wahren Wesen
gezeigt wird, das wird erleuchtet — und alles, was erleuchtet wird,
14 ist Licht. Es heißt ja:

»Du Schläfer erwache,
Von den Toten steh auf,
Dann wird dich Christus erleuchten«.

---

gefällig Gott die Selbsthingabe Christi war; von der Sündensühne ist keine Rede; höchstens kann man sagen, daß die Erinnerung daran „die auf den Tod Christi bezogenen Opferausdrücke leise umspielt" s. Schmitz Opferanschauung 228 f. **3. 4** Ein neuer Lasterkatalog führt am Anfang die bekannten heidnischen Hauptsünden an (ἀκαθαρσία hier wegen der Nachbarschaft von πορνεία wohl im sexuellen Sinn) s. zu 4 19. Daß dann mit Zungensünden fortgefahren wird, obwohl von diesen schon 4 29 f. die Rede war, beweist aufs neue, daß der Autor diese Mahnungen bereits fixiert übernahm und höchstens kombinierte. μηδὲ ὀνομαζέσθω: übertreibender Ausdruck, ähnlich wie im Deutschen s. die Uebersetzung. αἰσχρότης ist parallel mit den folgenden Ausdrücken wohl hauptsächlich auf die Rede zu beziehen; ἃ οὐκ ἀνῆκεν (SBAP) oder τὰ οὐκ ἀνήκοντα (DGKL min) mit Nachdruck, weil die εὐτραπελία durchaus nicht als etwas schlechthin verwerfliches galt; nach Aristoteles Eth. Nicomach. 2, 7 13 ist sie die rechte Mitte zwischen aufdringlicher Possenreißerei und bäurisch-ungebildetem Wesen, ὁ δ' ἐλλείπων ἀγροῖκός τις καὶ ἡ ἕξις ἀγροικία; Aristot. Rhet. 2, 12 wird sie als πεπαιδευμένη ὕβρις beschrieben. Warum der Autor dies für unchristlich hält, läßt Chrysostomus XI p. 125 Montf. erkennen παρασίτων τὸ πρᾶγμα, μίμων, ὀρχηστῶν, γυναικῶν, πορνῶν, πόρρω ψυχῆς ἐλευθερίας, πόρρω εὐγενοῦς καὶ δούλων πόρρω. Dem allen wird das Danken als das Charakteristikum christlicher Rede gegenübergestellt s. zu Col 1 12 2 7 3 15. 17 4 2. Origenes, der laut Catene Cramer VI 190 als passenden Gegensatz ‚Anmut der Rede' postulierte μωρολόγον μὲν οὖν καὶ εὐτράπελον οὐ δεῖ εἶναι, εὐχάριστον δὲ καὶ χαριέντα, und εὐχαριστία = εὐχαριτία fassen wollte, hat mehr im Sinne eines gebildeten Griechen als in dem des Autors empfunden. **5** Zu der folgenden Warnung s. I Cor 6 9. 10. Ob ἴστε γινώσκοντες ‚Hebraismus', d. h. in diesem Fall alttestamentlich-hieratischer Stil ist, wie Robinson unter Hinweis auf LXX

I Regn 20 8 γινώσκων οἶδεν und Symmachus Jer 42 (49) 22 ἴστε γινώσκοντες annimmt, steht dahin; man kann auch beide Verben trennen. **6** erinnert an Col 2 8; die Worte — hier im Gegensatz zu Col auffallend farblos — können in der Tat Nachbildung sein; dasselbe mag, wenn Eph unecht ist, von V. 6 b im Verhältnis zu Col 3 6 gelten, doch s. Exkurs zu 5 14; eine Beweisinstanz in irgendwelchem Sinne bildet der Vers keinesfalls. **7** Daß αὐτῶν sich für das Sprachgefühl eines griechisch Denkenden auf die υἱοὶ τῆς ἀπ. beziehen kann, beweist Theodoret III p. 431 Schulze τουτέστι τῶν τῇ δυσσεβείᾳ δεδουλωμένων. **8—13** bringt eine Anwendung des im Urchristentum sehr beliebten Bildes von φῶς und σκότος· s. Rm 13 12 II Cor 6 14 I Th 5 5; das Acumen der Worte bildet die Mahnung zum ἐλέγχειν, und diese wird mit dem Bilde erst in **11** ff. verbunden: ἐλέγχειν heißt φανεροῦν und πᾶν τὸ φανερούμενον ist φῶς. Der gleichfalls gern gebrauchte Hinweis auf die Gottwohlgefälligkeit (s. die Stellen zu I Th 4 1) in **10** hat zu dem Bild überhaupt keine Beziehung; daß φῶς hier im ethischen Sinne gemeint ist, muß in der Parenthese **9** ausdrücklich bekräftigt werden. Daß das Bild auch in ganz anderem, rein religiösem Sinn gebraucht werden kann, beweist II Cor 4 6. Der Gebrauch von φῶς und σκότος in den Mysterien ist viel weniger bildhaft s. Mithrasliturgie p. 10 27 Dieterich, Firmicus Maternus de errore prof. rel. 2, 4. Zu dem ganzen hellenistischen Bilderkreis vom Licht vgl. Gillis Wetter, Phos 1915. **14** bringt ein Zitat, dessen Ursprungsort uns nicht bekannt ist (von Is 60 1 kann keine Rede sein) und wohl auch nicht in der jüdischen Literatur zu suchen sein wird s. die Schlußworte. So ist die bereits von Theodoret III p. 432 Schulze angeführte Hypothese am wahrscheinlichsten: τίνες δὲ τῶν ἑρμηνευτῶν ἔφασαν πνευματικῆς χάριτος ἀξιωθέντας τινὰς ψαλμοὺς συγγράψαι. Die Eigenart solcher Dichtung, die das Ich des Dichters verschwinden läßt, ermöglicht es, die Worte als heilige mit der Formel λέγει (scil. ὁ κύριος) einzuführen s. zu Col 3 16. Die Einleitungsformel erscheint bei den Kirchenvätern bisweilen verändert s. die Stellen bei Schürer Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III [4] 365 u. vgl. bes. Epiphanius haer. 42, 12 3 (II p. 179 f. Holl) πόθεν τῷ ἀποστόλῳ τὸ ‚διὸ (καὶ add. Cod. Marcianus) λέγει', ἀλλὰ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς δῆλον διαθήκης; τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ 'Ηλίᾳ. Das Zitat könnte mit seinen Schlußworten V. 13 bestätigen; aber wer in 5 12 f. eine Erklärung zu ἐλέγχειν sieht, wird die Worte des Hymnus lieber auf den Hauptgedanken 5 8 beziehen: ‚ihr seid jetzt Licht, denn auch ihr habt es erfahren, daß, wer vom Schlaf erstanden ist, von Christus erleuchtet wird'. Ich möchte versuchsweise paraphrasieren: ‚ihr seid jetzt Licht, denn auch euch hat man bei der Taufe zugerufen: ἔγειρε κτλ.' In der Tat ist es wahrscheinlich, daß wir ein christliches Tauflied vor uns haben. Zu der Form (Dreizeiler mit Homoioteleuton) s. Peterson ΕΙΣ ΘΕΟΣ 132. Die Aufforderung, aus dem Sündenschlaf zu erwachen und aus dem Tode aufzuerstehen s. Rm 6 4, paßt weitaus am besten auf den Moment der Taufe. Dölger Sol Salutis [2] (Liturgiegesch. Forschungen 4/5) S. 364 ff. hat diese Vermutung durch den Hinweis auf Didaskalia syr. 21 gestützt, wo es von den Judenchristen heißt S. 109 30 Achelis-Flemming *Ihr nun, die ihr an ihn gläubig geworden seid, habt das große Licht Jesum Christum unsern Herrn gesehen,* und von den Heidenchristen S. 110 5 *Ihr seid schon gläubig geworden und auf ihn getauft, und ein großes Licht ist über euch aufgegangen.* Nicht unmöglich, aber auch nicht beweisbar ist es, daß Clemens Alex. Protrepticus IX 84 2 p. 63 Stählin die echte Fortsetzung unseres Spruches wiedergibt, wenn er nach καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστὸς κύριος fortfährt ὁ τῆς ἀναστάσεως ἥλιος, ὁ πρὸ ἑωσφόρου γεννώμενος, ὁ ζωὴν χαρισάμενος ἀκτῖσιν ἰδίαις. Reitzenstein Iran. Erlösungsmysterium 6. 135 ff. hat unsere Stelle mit dem manichäischen Zarathustrafragment (M 7 FWKMüller)

15 So gebt nun wohl acht, wie ihr euren Wandel führt, nicht wie Toren,
16 sondern wie Weise; kauft die Zeit aus, denn es sind schlimme Zeiten!
17 Darum werdet nicht unverständig, sondern sucht zu verstehen, was des
18 Herrn Wille ist. Und berauscht euch nicht mit Wein — das ist unsitt-
19 lich! — sondern werdet des Geistes voll, redet zueinander in geistgegebenen
Psalmen, Hymnen und Liedern, singet und spielet dem Herrn in eurem
20 Herzen, dankt Gott dem Vater immer (und) für alles im Namen unseres
21 Herrn Jesu Christi und seid einander untertan in christlicher (Ehr)furcht.
22 23 Ihr Frauen, (seid) euren Männern (untertan) wie dem Herrn, denn der
Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Gemeinde,
24 er, der Retter (dieses seines) Leibes. Doch wie die Gemeinde Christus
untertan ist, so sollen es auch die Frauen allezeit mit ihren Männern

verglichen, in dem der Erlöser sagt: *Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist, wach auf und siehe auf mich! Heil über dich aus der Welt der Freude, aus der ich deinetwegen gesandt bin.* Dieser „iranische Heilsspruch“ sei in einem Liede auf jüdisch-christlichen Boden übertragen worden, und ein Zitat aus diesem Lied sei unser Spruch. Bei der Geläufigkeit der Bilder von Licht (s. dazu Wetter Phos, 1915) und Schlaf in den fraglichen Religionskreisen ist aber die Verwandtschaft zwischen jenem iranischen Spruch und unserem Zitat keineswegs nur durch direkte literarische Beziehung zu erklären. Eher darf vielleicht die zugrunde liegende Vorstellung als iranisch bezeichnet werden, weil sie nicht nur anklingt, sondern den ganzen Abschnitt von V. 8 an durchzieht. Aber man muß sich auch andere Parallelen gegenwärtig halten wie den Ruf der Mysten bei Aristophanes Ranae 340 ff. ἔγειρε· φλογέας λαμπάδας ἐν χερσὶ γὰρ ἥκεις (Text unsicher) | Ἴακχ', ὦ Ἴακχε, | νυκτέρου τελετῆς, φωσφόρος ἀστήρ und s. Clemen Religionsgesch. Erkl.[2] 306 f. Daß in den Mysterien dem Mysten im feierlichsten Moment Aufforderung und Verheißung zugerufen wurde, ist uns direkt bezeugt durch den berühmten Ruf Firmicus Maternus de err. prof. rel. 22 1 Ziegler θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Die charakteristischen Merkmale des ABSCHNITTS 4 25—5 14 seien im Rückblick noch einmal zusammengestellt: 1. Der Verfasser arbeitet mit überliefertem Stoff; das zeigt ein Ueberblick über die urchristliche Paränese s. Exkurs zu I Th 4 1, das zeigt weiter die Verwandtschaft unseres Abschnittes mit anderen (Rom 13 11 f. I Cor 6 9 f. Gal 5 21 Col 3 5 ff.), das zeigt endlich die von Wiederholungen nicht freie Kombination verschiedener Mahnungen s. zu 5 3. 4. Das literarische Verhältnis von Eph 4 25 ff. zu Col 3 5 ff. wird von den Vertretern der Unechtheit des Eph im allgemeinen als Abhängigkeit auf seiten des Eph dargestellt. Allein da wir nicht wissen, in welchem Maße der Col 3 5 ff. verwendete paränetische Stoff auch sonst im Urchristentum verbreitet war und inwiefern Eph von einer anderen Gestaltung dieses Stoffes beeinflußt ist, da auch die Reihenfolge der Mahnungen in Eph sich keineswegs an Col anschließt, so wäre es voreilig, Eph 4 25 ff. einfach als erweiterte Neubearbeitung von Col 3 5 ff. ansehen zu wollen. Jedenfalls wird man gut tun, bei der Diskussion der Echtheitsfrage dieses vermutlich komplizierte Verhältnis zwischen den paränetischen Teilen nicht zum Beweise heranzuziehen. — 2. Die Paränese in Eph ist besonders ausführlich gehalten. Der Hinweis auf früher gegebene Anweisungen s. Gal 5 21 I Th 4 1 fehlt; aber auch die kurze, oft nur erwähnende Zusammenstellung Col 3 5—17 bietet keine Analogie; unser Autor scheint das christliche Leben von Grund auf darstellen zu wollen. Das zeigt sich

besonders an zwei charakteristischen Einzelheiten: er gibt Mahnungen, die eigentlich nur für Neophyten nicht selbstverständlich sind s. 4 25. 28 und legt mehr Wert als Col darauf, den Zusammenhang der Sittlichkeit mit der religiösen Erfahrung aufzuzeigen s. 4 32 5 1. 2. 5 und vgl. die Haustafel 5 22 ff. mit Col 3 18 ff. — 3. Das zu 2 Bemerkte bildet eine weitere Instanz gegen die ephesinische Adresse s. zu 1 1; darf man vielleicht aus der Berücksichtigung der Bedürfnisse junger Christen in Eph 4 25 ff. den Schluß ziehen, daß diese Mahnungen in irgend welchem Zusammenhang mit der Taufe formuliert worden sind? Die zu 5 14 ausgesprochene Vermutung würde dann ihre Bestätigung finden; auch das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Eph und I Petr würde sich vielleicht klären; Perdelwitz Die Mysterienreligion und das Problem des I Petrusbriefes hat I Petr 1 3—4 11 als „Taufrede" zu erklären versucht. Aber über solche Vermutungen hinaus zu sicheren Resultaten zu gelangen, wird erst dann möglich sein, wenn nach Entdeckung neuer Texte oder nach eindringender Erforschung der bis jetzt bekannten die Entstehung der urchristlichen παραγγελίαι besser aufgehellt sein wird als bisher.

Der zweite positive Teil der Paränese beginnt **15. 16** mit einer Mahnung zum weisen Auskaufen der Zeit, hier allgemeiner als Col 4 5 auf das sittliche Verhalten überhaupt, nicht bloß πρὸς τοὺς ἔξω, bezogen. πονηραί als Tage des alten Äons s. 6 12 und das sog. Freer-Logion (Mc 16 14 W) ὁ αἰὼν οὗτος . . . ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν. **18—20** Der Zustand des „begeisterten Sängers" ist hier deutlich als ein ekstatischer dargestellt; es ist eine Art Trunkenheit im Geist, aber keine Glossolalie; als Gegenteil wird der Weinrausch genannt. ἀσωτία bei Rednern und Philosophen, aber auch in den Papyri s. P. Par. 63 col. 9 37 (II Jhdt. v. Chr.) P. Fay. 12 24 und ἀσωτευόμενος ‚ausschweifend lebend' P. Flor. 99. Im übrigen s. zu Col 3 16 f. Die dort auffallende und charakteristische Verbindung des Dankens mit jedem Tun ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ begegnet hier nicht; εὐχαριστοῦντες erscheint vielmehr in Parallele mit ᾄδοντες. Ueber das Verhältnis von Eph zu Col s. Exkurs zu 5 14; als besonders bemerkenswert hat Bousset Kyrios Christos 286 mit Recht (unter Voraussetzung der Unechtheit von Eph) hervorgehoben, daß hier bereits der κύριος es ist, dem die Lieder erklingen, in Col Gott: die kultische Bedeutung des „Herrn" Jesus ist im Wachsen begriffen. Mit **21** wird der Uebergang zur Haustafel hergestellt s. zu 4 25. φόβος Χριστοῦ s. zu I Th 1 3. **V 22—VI 9** Die Haustafel des Eph. Ueber die Haustafeln überhaupt und über das Verhältnis der beiden Haustafeln in Col und Eph s. die Exkurse zu Col 4 1 und Eph 5 14. **22—24** Die erste Regel der Haustafel wird wie die zweite erläutert und begründet durch die Parallele Χριστός — ἐκκλησία. Die Verwendung von κεφαλή in diesem Zusammenhang soll ebenso wie I Cor 11 3 zweifellos die Unterordnung bezeugen. „Dieses Hauptsein des Mannes und Christi besteht darin, daß ihnen gehorcht wird" (Schlier Zum Begriff der Kirche im Eph, Theol. Blätter 1927, 12 ff.); woher der Gedanke, daß der Mann das Haupt des Weibes sei, eigentlich stammt, können wir nicht sagen. Zu αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος fehlt die Parallele in der irdischen Ehe. Zwar daß die Frau durch den Mann „gerettet" werde, könnte man aus I Tim 2 15 herauslesen s. dort; aber davon ist in unserer Stelle nichts angedeutet, und ἀλλά in 24 (‚nichtsdestoweniger' Haupt) scheint geradezu auszudrücken, daß der vorhergehende Gedanke nicht zum Vergleich gehört. Dann sind die Worte αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος als Nebengedanke, wenn nicht geradezu als Einschränkung der Parallele zu betrachten. Zu σωτήρ s. den Exkurs zu II Tim 1 10, Nr. 4. Das Bild von der Ehe gebraucht schon Hos 1—3 für das Verhältnis Gottes zu Israel; wir haben hier die Umkehrung dieses Vergleichs vor uns: die Ehe im Hause ein Abbild des mystischen Verhältnisses zur Gottheit. Dabei ist zu beachten, daß dieses

25 halten. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Gemeinde geliebt
26 und sich für sie dahingegeben hat, daß er sie heilige durch die Reini-
27 gung im Wasserbad mit dem Wort, daß er sich die Gemeinde herrlich
bereite, ohne Flecken, Runzeln oder dergleichen, vielmehr daß sie heilig
28 sei und makellos. So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben, als
(wäre die Frau des Mannes) Leib. Wer seine Frau lieb hat, der liebt
29 sich selbst. Es pflegt ja doch niemand sein eigen Fleisch zu hassen,
sondern hegt es und pflegt es; und so macht es auch Christus mit
30 31 der Kirche, weil wir seines Leibes Glieder sind. »Darum wird der
Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und
32 die zwei werden sein ein Fleisch.« Groß ist dieses Geheimnis: ich deute
33 es auf Christus und die Gemeinde. Jedenfalls sollt auch ihr, jeder
einzelne seine Frau so lieben wie sich selbst, die Frau aber soll ihren
6 Mann fürchten. Ihr Kinder, gehorcht euren Eltern im Herrn, denn das
2 ist recht. »Ehre Deinen Vater und Deine Mutter«, das ist das erste
3 Gebot mit einer Verheißung — (nämlich:) »damit Dir's wohlgehe und
4 Du lange lebest auf Erden.« Ihr Väter, bringt eure Kinder nicht
zum Grollen, sondern zieht sie auf in der Zucht und Vermahnung des
5 Herrn. Ihr Sklaven, tut euren irdischen Herren ihren Willen mit
Ernst und Sorge in lauterer Gesinnung, als wäre es Christus (der euch
6 befiehlt), nicht in Liebedienerei um Menschen zu gefallen, sondern als
7 Sklaven Christi, die von Herzen den Willen Gottes vollbringen, mit
gutem Willen im Dienst, als (dientet ihr) dem Herrn und nicht den
8 Menschen, und wißt, daß jeder, der etwas Gutes schafft, es vom Herrn

---

mystische Verhältnis im Hellenismus vielfach nach Art des geschlechtlichen Zeugungsvorgangs gedacht wird s. Dieterich Mithrasliturgie[2] 121 ff., die Zusammenstellung bei Perdelwitz Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes 40 ff. und die Darstellung des gnostischen Mythus vom ἱερὸς γάμος bei Bousset Kyrios Christos 248 ff. Diese Vorstellung kommt — selbstverständlich in ihrem entsinnlichten Stadium — als Voraussetzung für den Gedanken unserer Stelle in Betracht s. auch Ignat. ad Eph. 5 1, II Clem. 14; und die Hochzeit des Lammes Apc 19 7 21 2. 9 22 17. Jedenfalls haben wir Eph 5 22 ff. eine mystische Begründung des Verhältnisses von Mann und Weib vor uns, die den Worten τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ erst ihre volle Bedeutung gibt. Ganz anders lautet die Begründung I Tim 2 13 f. und Josephus c. Apion. II 24 γυνὴ δὲ χεῖρον, φησίν, ἀνδρὸς εἰς ἅπαντα. τοιγαροῦν ὑπακουέτω, μὴ πρὸς ὕβριν, ἀλλ' ἵν' ἄρχηται· θεὸς γὰρ ἀνδρὶ τὸ κράτος ἔδωκε. Im mystischen Sinn ist nun auch die Begründung des Liebesgebotes an die Ehemänner **25—28** zu verstehen. Auch hier wird, wie in 23, die Parallelisierung alsbald aufgegeben und von ἑαυτὸν παρέδωκεν an Christi Verhältnis zur Gemeinde geschildert, anscheinend ohne Rücksicht auf den Vergleich — es müßte denn sein, daß auch vom Weibe zu gelten hätte, was **27** von der ἐκκλησία gesagt wird — doch im Text ist diese Beziehung nicht angedeutet. **26** ist von der Taufe die Rede; die Vorbedingung dieser „Reinigung" ist die Selbsthingabe Christi; also steht der Gedanke an die Todestaufe s. Rm 6 4 Col 2 12 auch hier im Hintergrund. Die Verbindung von ἐν ῥήματι ist mit grammatischen Argumenten nicht sicher zu stellen;

die Kürze des Ausdrucks scheint Verständnis bei den Lesern vorauszusetzen; jedenfalls gibt sie uns kein Recht zu der Konjunktur αἵματι (GKittel Theol. Stud. u. Krit. 1914, 45 f.). ῥῆμα kann sich auf das bei der Taufe gesprochene Wort beziehen s. Chrysost. XI p. 145 Montf. ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, oder es kann eine nähere Bestimmung zu καθαρίσας enthalten im Sinne von ‚Wasser tut's freilich nicht' und würde dann so allgemein wie I Petr 1 25 zu fassen sein; vgl. auch Bousset Kyrios Christos 277 f. **28b—29** Der Mann soll das Weib lieben wie sein „Fleisch"; es steht nicht, wie zu erwarten, σῶμα, sondern σάρξ, offenbar schon im Gedanken an die gleich zu zitierende Stelle Gen 2 24. In **30** wird die Parallele noch einmal ausgesprochen und begründet — auch hier ist bei μέλη vielleicht an die Schöpfung des Weibes gedacht. Occidentalische und antiochenische Texte fügen dementsprechend hinzu ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ — jedenfalls im Sinne des Autors, wenn nicht mit seinen Worten. Das in **31** folgende Zitat (die LXX bietet u. a. ἕνεκεν τούτου und τῇ γυναικί) schildert die Ehe und läßt sich nicht ohne weiteres auf Christus übertragen. Was die Stelle bedeute, wird in **32** behandelt. Der Inhalt des „Geheimnisses" ist das Verhältnis Christi zur Gemeinde; fraglich scheint zunächst, ob man bei μυστήριον an die Ehe oder an die Schriftstelle denken soll. Für das letztere spricht die Beobachtung, daß unsere Stelle ja nicht die Institution der Ehe auf den ἱερὸς γάμος zwischen Christus und der ἐκκλησία deutet, sondern umgekehrt Regeln für die Ehegatten vom ἱερὸς γάμος herleitet. Das ist für die geistige Lage bezeichnend und beweist, wie fest diese mythisch-mystische Vorstellung ist. Aus ἐγὼ δὲ λέγω kann man vielleicht entnehmen, daß andere die AT-Stelle gleichfalls „mysteriös", aber in anderem Sinne deuten; man hätte dann wohl an Vertreter von gnostischen Syzygienlehren zu denken s. Schlier Theol. Bl. 1927, 12 Anm. Jedenfalls haben wir hier nach 2 17 und 4 8 eine dritte Probe der exegetischen „Kunst" des Autors vor uns. Vgl. Hans v. Soden, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1911, 194. **VI 1—3** Die Mahnung an die Kinder wird mit Ex 20 12 begründet. Man wird πρώτη zunächst von der Reihenfolge verstehen und dann die ἐντολαί nicht auf den Dekalog beschränken, der sonst keine Einzelverheißung (Ex 20 6 geht auf alle Gebote) hat. Vielmehr ist zu vergleichen Midrasch Debarim Rabba 6 zu Dt 22 6 S. 77 Wünsche: *Ebenso hat Gott den Lohn bei den Vorschriften nicht offenbart, nur bei zweien hat er es getan, bei der wichtigsten* (eig. *bei der schweren unter den schweren*) *und bei der leichtesten* (eig. *bei der leichten unter den leichten*); nun wird als wichtigste Vorschrift das Gebot die Eltern zu ehren genannt, als leichteste Dt 22 7. Die Begründung aus dem Alten Testament genügt unserem Autor. Philo führt de decalogo 106—120 p. 198 ff. M. zwei andere Motive für die γονέων τιμή an, ein menschlich-sittliches, daß die Kinder den Eltern nicht vergelten können, und ein religiöses, daß die Eltern dem Kinde gegenüberstehen wie der Schöpfergott der Welt. Beide Gedanken entstammen der griechischen Philosophie, zum ersten s. Aristoteles Eth. Nicomach. 8, 16 p. 1163b, zum zweiten Prächter Hierokles 45 ff. **4** Das Gebot an die Väter mit ausdrücklicher Mahnung zur Erziehung s. zu Col 3 21 vgl. Did. 4 9 Jos. c. Ap. II 25. Ueber den Genetiv κυρίου s. zu I Th 1 8. **6—8** Sklavenregel s. zu Col 3 22 ff. μετὰ φόβου κ. τρόμου s. zu Phil 2 12, ἐκ ψυχῆς s. zu I Th 2 8. εὔνοια als Sklaventugend bedeutet ‚guter Wille' s. P. Oxy III 494 5 f. ἐὰν δὲ ἐπὶ ταύτῃ τῇ διαθήκῃ τελευτήσω ἐλεύθερα ἀφίημι ὑπὸ Δία Γῆν Ἥλιον κατ' εὔνοιαν καὶ φιλοστοργίαν δουλά μου σώματα Ψεναμοῦνιν τὸν καὶ Ἀμμώνιον καὶ Ἑρμᾶν κτλ. (156 n. Chr.). Die Col 3 24 f. in ihrer Verbindung nicht immer klaren Gedanken sind hier in 8 zusammengefügt zu einer leicht verständlichen Moti-

9 wieder bekommen wird, er sei Sklave oder Freier. Und ihr Herrn,
handelt ebenso gegen jene, laßt das Drohen; ihr wißt: sie haben
ihren Herrn wie ihr im Himmel, und es gilt kein Ansehen der Person
vor ihm.
10 Endlich: werdet stark im Herrn und in der Kraft seiner Stärke!
11 Zieht die Waffenrüstung Gottes an, daß ihr euch halten könnt gegen des
12 Teufels Schliche. Denn unser Kampf geht nicht gegen Fleisch und
Blut, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen das böse Geisterreich im Himmel.
13 Deswegen greifet zur Waffenrüstung Gottes, damit ihr am bösen Tage

---

vierung der Sklavenregel und der Herrenregel; οὐκ ἔστιν προσωποληψία ist in Eph ganz eindeutig auf die Herren bezogen. So gibt Eph hier geradezu einen Kommentar zu Col; nur wissen wir nicht, ob er authentisch ist. Ueber das Verhältnis von Eph zu Col in der Paränese s. Exkurs nach 5 14 Nr. 1. Die Schlußmahnung **10—17** gebraucht das Bild von der geistlichen Waffenrüstung in einer Weise, die in der Ausführlichkeit, aber auch in der Konsequenz der allegorischen Durchführung die anderen Stellen, an denen das Bild verwendet wird, übertrifft s. Rm 13 12 I Th 5 8.

Das Bild von der Waffenrüstung des Frommen ist im Urchristentum offenbar gern gebraucht. Die Vorstellung wird nicht bloß eine Wurzel haben; die religiöse Bildersprache pflegt ja neuen in den Gesichtskreis der betr. Religion tretenden Vorstellungen gern neue Motive zu entnehmen. Von Wichtigkeit für die Entstehung des Bildes mögen folgende Gedanken sein: 1. Die mythische Vorstellung von der Waffenrüstung des Gottes. Mythen, die von Götterkämpfen erzählen, wissen häufig auch die Bewaffnung des Gottes zu schildern, sei es, daß sie ihm Waffen nach Analogie der menschlichen in die Hand geben (vgl. die Schilderungen der Ilias E 720 ff. Θ 382 ff.), sei es, daß sie ihm Wolken und Winde zur Wehr dienen lassen vgl. Marduks Rüstung im babylonischen Weltschöpfungsgedicht (Greßmann Altorient. Texte I 16 f.) Z. 49 f.: *dann nahm empor der Herr den Zyklon (?), seine große Waffe; als Wagen bestieg er den Sturmwind, den unvergleichlichen, schrecklichen.* Die Vergeistigung des Mythus bedingt dann jene Farblosigkeit, wie wir sie in der Stelle finden, die unserem Text eng verwandt ist — ohne daß er deshalb ein „Zitat" genannt werden könnte — Is 59 17 f. καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ περιεβάλετο ἱμάτιον ἐκδικήσεως, καὶ τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ ὡς ἀνταποδώσων ἀνταπόδοσιν ὄνειδος τοῖς ὑπεναντίοις, vgl. Sap 5 17 ff. λήμψεται πανοπλίαν τὸν ζῆλον αὐτοῦ . . . ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον· λήμψεται ἀσπίδα ἀκαταμάχητον ὁσιότητα, ὀξυνεῖ δὲ ἀπότομον ὀργὴν εἰς ῥομφαίαν. Vgl. auch Philo de Abrah. 243 p. 35: der Logos gebraucht die Tugenden als seine πανтευχία. — 2. Der Gedanke vom Frommen als στρατιώτης seines Gottes, zweifellos auch in mehreren Religionskreisen heimisch und in der Tat naheliegend genug. Zu Col 1 20 sind die στρατιῶται τῆς εἱμαρμένης erwähnt; vgl. weiter Epiktet III 24 34 στρατεία τίς ἐστιν ὁ βίος ἑκάστου καὶ αὕτη μακρὰ καὶ ποικίλη, Seneca Epist. 107 9 *malus miles est, qui imperatorem gemens sequitur* s. II Cor 10 3. Von der *militia Veneris* ist die Rede Propert. I 6, 30 Horat. Carm. III 26 2 vgl. Ovid ars amat. II 233 ff. Amores I 9, 1. Während es sich hier um eine bildliche Wendung handelt, scheint der Gedanke in den Mysterien viel tiefere Bedeutung erlangt zu haben. Ueber den miles Mithrae s. Tertull. de corona 15 *erubescite, commilitones eius, iam non ab ipso iudicandi, sed ab aliquo Mithrae milite, qui initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc*

capiti suo accomodatam monetur obvia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre, dicens Mithran esse coronam suam; im Bereich der Isismysterien begegnet Apuleius Met. XI 14 *e cohorte religionis unus* als Bezeichnung eines Mysten und Apuleius Met. XI 15 fordert der Isispriester den Lucius auf *quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabaris.* Einen ähnlichen Gebrauch militärischer Termini in den Mysterien scheint Livius 39, 15 13 vorauszusetzen *hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos censetis, Quirites? iis ex obsceno sacrario eductis arma committenda?* Vgl. Cumont Orient. Rel. im röm. Heidentum XI A. 1 u. Textes et monuments I 317 A. 1, Reitzenstein Hell. Mysterienrel.² 71 ff., Harnack Militia Christi, Hans von Soden Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1911, 206 ff. Daß alle diese Vorstellungen einen gemeinsamen Stammbaum haben, ist nicht beweisbar; somit ist auch die Frage, ob die Auffassung des Christentums als einer militia autochthon entstanden sei, nicht unbedingt zu verneinen. Nur soviel sehen wir, daß bei ihrer weiteren Ausbildung mancherlei Motive mitgewirkt haben können. Das Bild von der geistlichen Waffenrüstung stellt eine Vereinigung der zu 1. und 2. skizzierten Gedankenreihen dar: man hat dem Stratioten Christi die göttlichen Waffen zu Schutz und Wehr gegeben — ob dieser Gedanke in τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ durchblickt, ist fraglich, aber wegen der Beziehung zu Is 59 17 immerhin möglich. Vgl. Sap 5 17 καὶ ὁπλοποιήσει τὴν κτίσιν εἰς ἄμυναν ἐχθρῶν in ähnlichem Zusammenhang. Der Gedanke, daß der Myste im Mysterium die Gewänder des Gottes erhält (Apuleius Met. XI 24), legt die Einkleidung in die göttlich-geistliche Rüstung nahe. Eine bildhaft-geistliche Deutung der Waffen des Frommen, wie sie z. B. auch bei Ignatius ad Polyc. 6 2 vorgetragen wird, ist aber auch ohne jene Beziehung auf Gott, lediglich vom Bilde der militia aus möglich. Vgl. etwa Rechtes Ginza I 25 S. 27 Lidzkarski *Meine Auserwählten! Wappnet euch mit einer Rüstung, die nicht von Eisen ist. Eure Rüstung sei das Nasiräertum und die wahrhaften Reden des Lichtortes* (fast ebenso II 48 S. 45). Auf eine Ausführung dieses Gedankens (Weisheit als Rückenschutz, Zufriedenheit als Brustpanzer usw.) in persischer Literatur (Sacred Books of the East 24, 84) verweist Eisler Orphisch-dionys. Mysteriengedanken 308 4. — Die vergeistigte Beschreibung der Waffen an unserer Stelle schließt nicht aus, daß es sich um einen höchst realen Kampf handelt: von seiner Ernsthaftigkeit zeugt die Schilderung des ganz persönlich gedachten Gegners. Der Auffassung des Ringens mit den Geistern als Kriegsdienst wohnt ein hohes sittliches Pathos inne, siehe Minucius Felix 36 8 *quod corporis humana vitia sentimus et patimur, non est poena, militia est.*

11. 12 Die Gegner sind nicht Menschen (αἷμα καὶ σάρξ s. Exkurs zu Rm 8 11) sondern der διάβολος s. zu 4 27 und sein Reich. Die zu diesem gehörige Geisterschar wird mit Namen verschiedener Herkunft belegt; neben Ausdrücken, die dem jüdischen Dualismus angehören — διάβολος, πν. τῆς πονηρίας — stehen Termini der Aeonenlehre: ἀρχαί ἐξουσίαι κοσμοκράτορες. Zum letzten Ausdruck s. Jamblich. de mysteriis 2 3 9 10 und Testamentum Salomonis 8 2 ff. 18 2. 4 (zitiert Exkurs zu Col 2 8) vgl. Dibelius Geisterwelt 163 f. Die πάλη will Bousset Arch. f. Rel.wiss. 1901, 144 f. mit der durch die Dämonen gehinderten Himmelsreise der Seele in Verbindung bringen s. zu 13, aber der Kontext legt eine allgemeine Beziehung auf das Leben des Christen nahe, und es zeigt sich ja auch sonst in Eph, daß Ausdrücke mysteriös klingen, aber in gemeinchristlichem Sinn zu verstehen sind s. Exkurs zu 4 16 Nr. 4. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις steht nicht im Widerspruch mit 2 2 s. z. St. In **13** wird nun die Mahnung aus 6 11 spezialisiert für den „bösen Tag"; damit ist wohl das Weltende mit dem großen Abfall (II Th 2 3) und allen apokalyptischen Schrecken gemeint. κατεργάζεσθαι wird vielleicht am besten auf die Vorbereitung zum Kampf bezogen; andere deuten ‚bewältigen'. Die folgende Mahnung **14—17** gilt offenbar der Bereitschaft in der Gegenwart. Zu περιζω-

14 **Widerstand leisten und wohlgerüstet euch halten könnt. So stehet nun,**
gegürtet mit Wahrheit an euren Hüften, angetan mit dem Panzer der
15 **Gerechtigkeit, an den Füßen geschuht mit der Bereitschaft zum Evange-**
16 **lium des Friedens, zu alledem noch den Schild des Glaubens am**
Arm, mit dem ihr alle feurigen Geschosse des Bösen löschen könnt.
17 **Und nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, das heißt**
18 **das Wort Gottes; unter lauter Gebet und Flehen, allezeit betend im**
Geist; und darum wachet mit aller Ausdauer und mit Fürbitte für
19 **alle Heiligen, und auch für mich: daß mein Mund kühnlich zur Rede**
aufgetan werde, daß ich vor aller Welt kundtue das Geheimnis des
20 **Evangeliums, für das ich in Fesseln wirke; daß ich in ihm Kraft ge-**
winne, zu reden wie's not tut.

21 **Damit ihr nun auch von meinem Ergehn (hört und) erfahrt, was**
ich schaffe, wird euch Tychikus, der liebe Bruder und treue Diener
22 **im Herrn alles kund und zu wissen tun; dazu schicke ich ihn ja zu**
euch, daß ihr erfahrt, wie es uns geht, und er eure Herzen stärke.

23 **Friede sei mit den Brüdern und Liebe und Glauben von Gott**
24 **dem Vater und dem Herrn Jesus Christus. Die Gnade sei mit allen, die**
da lieb haben unsern Herrn Jesus Christus in seiner unvergänglichen
(Herrlichkeit).

σάμενοι κτλ. vgl. Is 11 5 καὶ ἔσται δικαιοσύνῃ ἐζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, καὶ ἀληθείᾳ εἰλημένος τὰς πλευράς. **15** Is 52 7 πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης hat wohl auf den Wortlaut eingewirkt; εὐαγγέλιον εἰρήνης paßt aber auch ausgezeichnet zu der für Eph charakteristischen Auffassung des Christentums s. 2 11 ff.; daß von der Friedensbotschaft hier im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Geister geredet wird, gibt dem Abschnitt „den Charakter einer erhabenen Paradoxie" (Harnack Militia Christi 13). **16** ἐν πᾶσιν SBP 33 und ἐπὶ πᾶσιν ADGKL brauchen gar keinen verschiedenen Sinn zu geben s. zu ἐν πᾶσιν Lc 16 26. πονηρός hier zweifellos der Teufel s. zu II Th 3 3. Bei diesem Gegner erklärt sich der Gebrauch feuriger Pfeile, deren Verwendung auch sonst im Altertum bezeugt ist (Stellen bei Wettstein). Diese Geschosse können mit dem großen viereckigen θυρεός (οὗ τὸ μὲν πλάτος ἐστὶ τῆς κυρτῆς ἐπιφανείας πένθ' ἡμιποδίων, τὸ δὲ μῆκος ποδῶν τεττάρων Polyb. VI 23, vgl. überhaupt diesen Abschnitt über die Ῥωμαϊκὴ πανοπλία) nicht nur abgefangen, sondern auch ausgelöscht werden. **17** Zu ῥῆμα als Angriffswaffe s. Is 11 4 Hebr 4 12 f. — vielleicht stammt τοῦ πνεύματος aus der Jesaiasstelle? **18—20** Ziemlich unvermittelt — eine Verbindung bietet höchstens ἐν πνεύματι s. τοῦ πνεύματος — klingt die Schilderung nun in einen brieflichen Schluß aus; ‚betet für die Christen und für mich'. Die Stelle ähnelt Col 4 2. 3 und ist ihr, falls Eph nicht von Pls stammt, nachgebildet. ἐν πνεύματι ist nicht auf Glossolalie zu beziehen, sondern wie ἐν Χριστῷ zu verstehen. προσκαρτέρησις s. zu Col 4 2. Mit ἐν δεήσει περὶ πάντ. τ. ἁγ. (= ‚Fürbitte', also anders als δέησις am Anfang des Verses) wird ein sehr ungleichartiges Glied angeschlossen: die Schwierigkeit wird auch nicht gehoben, wenn man nach ἀγρυπνοῦντες ein Komma setzt, sondern erklärt sich aus der Neigung, sachlich ungleichartiges formell zu parallelisieren s. die Dative Rm 12 11. Wer literarische Abhängigkeit von Col annimmt, wird ἐν ἀνοίξει nicht als Bezeichnung der Gelegenheit, sondern bildlich fassen (s. Uebs.),

so daß sachlich etwa dasselbe wie Col 4 3 ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου herauskommt vgl. Ps 50 17 τὰ χείλη μου ἀνοίξεις καὶ τὸ στόμα μου ἀναγγελεῖ τὴν αἴνεσίν σου. Für πρεσβεύων als Bezeichnung des kaiserlichen Legaten gibt Magie De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis 89 Belege; vgl. II Cor 5 20. In **21. 22** findet, wer Unechtheit annimmt, die paulinische Etikette, in freier Verwendung von Col 4 7—9 gearbeitet (über Einzelheiten s. dt.). Der Vertreter der Echtheit wird aus der Stelle folgern, daß Eph in gleicher Situation wie Col geschrieben ist. Ueber die Bedeutung der Verse für die Adresse des Briefes s. Exkurs zu 1 1. Auf keinen Fall ist aus κ α ὶ ὑμεῖς irgendeine Beziehung von Eph zu Col mit Notwendigkeit zu entnehmen; auch eine Responsion auf Nachrichten von den Lesern (‚auch ihr von mir wie ich von euch') liegt fern; es mag laxe Stellung von καὶ (s. d. Beispiele zu Rm 3 7) anzunehmen und καί mit εἰδῆτε zu verbinden sein. **23** Eine aktuelle Beziehung dieses Schlußgrußes, etwa auf den Frieden zwischen Juden- und Heidenchristen, ist nicht wahrscheinlich, s. die häufige Verwendung von εἰρήνη am Schluß der Paulusbriefe I Th 5 23 II Th 3 16 II Cor 13 11 Rm 16 20. **24** Die Beziehung von ἐν ἀφθαρσίᾳ ist kontrovers und hat offenbar schon Chrysostomus Schwierigkeiten gemacht s. XI p. 185 Montf. ἤτοι ἐν κοσμότητι ἢ ὑπὲρ τῶν ἀφθάρτων. Der Verbindung mit χάρις ist die Wortstellung nicht günstig. ἐν ἀφθαρσίᾳ bezeichnet jedenfalls die Daseinsweise des überirdischen Lebens; darum kann es von denen gelten, die schon jetzt eigentlich jenem ἀφθαρσία-Leben angehören, d. h. von den ἀγαπῶντες, etwa = ἐν πνεύματι (so die meisten — oder es kann von dem gesagt sein, der bereits wirklich wie Gott I Tim 1 17 ἄφθαρτος ist, d. h. vom κύριος, dann etwa = ἐν δόξῃ. Der breite feierliche Charakter des Schlusses macht mir die letzte Annahme wahrscheinlicher.



AN PHILEMON

INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1—3.
Dank und Wunsch für des Philemon Glaubensgemeinschaft 4—7. Paulus bittet für Onesimus 8—12, den er gern behalten hätte 13—14: Philemon möge ihn wieder aufnehmen und etwaigen Schaden dem Paulus anrechnen 15—20.
Schlußbemerkung. Grüße. Segenswunsch 21—25.

LITERATUR: HAUPT, VONSODEN, EWALD. LIGHTFOOT, LUEKEN wie zu Col. MRVincent im International Commentary[3] 1922. Vgl. zur Beurteilung der Sklaverei im Christentum: OVERBECK Studien z. Gesch. d. alten Kirche 1875, S. 158 ff. THZAHN Skizzen aus dem Leben d. alten Kirche 1892, S. 62 ff. ASTEINMANN Sklavenlos u. alte Kirche (Apolog. Tagesfragen, Heft 8) 1910 (dort auch weitere Lit.). MMEINERTZ Der Philemonbrief u. die Persönlichkeit des Apostels Paulus 1921.

EINLEITUNGSFRAGEN: Briefsituation 1. 22. Personen 2. 23 f. Analoge Bittbriefe 10 und Beilage 6. Absicht des Briefes 6. 10. 14. 20. Schuldverschreibung 19.

BEILAGEN zu Phm am Ende dieses Bandes: 6. Fürbitte des Plinius für einen libertus und Dank für dessen Wiederaufnahme. 7. Steckbrief, zwei in Alexandria entlaufene Sklaven betr.

Kopfleiste: Das Ruinenfeld von Ephesus vom Theater aus gesehen.

1 Paulus, Gefangener Christi Jesu, und Timotheus der Bruder,
2 Philemon unserm lieben Mitarbeiter, Apphia der Schwester, Archippus
3 unserem Mitstreiter und deiner (ganzen) Hausgemeinde: Gnade mit
euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.
4 Ich danke meinem Gott immer, wenn ich deiner Erwähnung tue
5 bei meinen Gebeten; höre ich doch, wie du Liebe und Glaube für den
6 Herrn Jesus hast und an allen Heiligen bewährst. So möge deine
Glaubensgemeinschaft wirksam werden auf Christus hin in Erkenntnis
7 alles Guten, das in uns (gelegt ist). Ich hatte ja viel Freude und Trost
an deiner Liebe, (mein) Bruder, denn du bist eine (rechte) Herzstärkung

1 Da Pls nach Col 4 3 zur Zeit von Col gefangen ist, da andererseits die Aehnlichkeit der Grußlisten in Col und Phm die gleiche Briefsituation für beide Schreiben andeutet, so bezieht man δέσμιος Χρ. Ἰ. mit Recht auf eine wirkliche Gefangenschaft des Pls (zur Frage des Orts s. zu Col 4 14). Reitzenstein Hellenist. Mysterienreligionen [2] 86 zieht zur Erklärung von δέσμιος 1. 9 und von κατέχειν und δεσμοί τοῦ εὐαγγελίου 13 die Mysteriensprache heran, die eine „Haft" des Mysten vor seiner endlichen Einweihung kennt; in solcher „Haft" hält man sich gern einen διάκονος vgl. P. Par. 22 25 23 23. Danach würde also Pls seine von der Behörde veranlaßte Gefangenschaft

als eine κατοχή betrachten, die ihn auf das Mysterium der endlichen Vereinigung mit Christus s. Ph 1 23 vorbereitete; diese Beziehung zur Mysteriensprache ist nicht völlig unmöglich, wenn auch die Deutung der ägyptischen κατοχή sehr umstritten ist; eine solche Beziehung liegt aber hier viel ferner als bei συναιχμάλωτος 23 s. zu Col 4 10. Ueber die Genitivverbindung s. Schmitz Christusgemeinschaft 188 ff. Von den in dem Präskript begegnenden Namen ist Ἀπφία (Nebenformen Αφια, Αφφια) zufällig in Kolossae belegt (s. Beilage 5). Wer unsere Apphia ist, können wir nur vermuten: *marito iungit uxorem* Theod. v. Mops. II 269 Swete. **2** συνστρατιώτης: über den Frommen als στρατιώτης des Gottes vgl. Exkurs zu Eph 6 10. Zu Archippus s. Col 4 17; alle Vermutungen über seine Stellung im Hause des Philemon sind müßig; Theod. v. Mops. II 270 Swete meint *filium indicat Philemonis quoque et Affiae.* ἡ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησία ist die Hausgemeinde; der Brief behandelt ja eine Angelegenheit des Hauses vgl. dazu BGU I 261 = Lietzmann Griech. Pap.[2] n. 10 31 (vgl. n. 6 23) ἀσπάζεταί σε Ἡροῖς καὶ οἱ ἐν οἴκῳ πάντες κατ' ὄ(νο)μα, BGU I 33 ἀσ[πάζο]υ τὴν ἀδελφήν σου καὶ τὸν ἀδελφόν σου καὶ τὴν μικρὰν καὶ τοὺς ἐν οἴκῳ πάντες (sic). Die Beziehung auf die anderen im Hause entspricht also dem Briefstil; daß übrigens Pls in diesem Teil des Präskripts das Bewußtsein hat, den Philemon anzureden, zeigt die zweite Person in τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ. **4** Zur Fürbittenversicherung in Verbindung mit dem Dankgebet s. Exkurs zu I Th 1 2. **5** Das Christentum des Philemon wird nicht wie das der Kolosser und Thessalonicher mit der urchristlichen Trias beschrieben s. Col 1 4 f. und zu I Th 1 3, sondern nur mit den ersten zwei Gliedern derselben; die Betätigung dieser Frömmigkeit dem Herrn wie der Gemeinde gegenüber wird hervorgehoben: πρὸς τὸν κύριον Ἰ. καὶ εἰς πάντας τ. ἁγίους. **6** Das Verständnis ist von der Deutung der κοινωνία und des εἰς Χριστόν sowie von der Erklärung des Finalsatzes abhängig. Der sicherste Wegweiser durch diese Schwierigkeiten ist der Briefstil des Pls, der gerade in den Prooemien, was Gedankengang, ja sogar Wortwahl angeht, in erheblichem Maße als „fest" zu gelten hat s. zu Ph 1 6. Die Analogien der anderen Briefe zeigen nun: 1. κοινωνία geht in diesem Zusammenhang auf die Glaubensgemeinschaft mit Christus I Cor 1 9, eventuell mit einer nur angedeuteten Beziehung auf ihren werktätigen Ausdruck s. Ph 1 5. Also bezeichnet κοινωνία an unserer Stelle „dein Anteilhaben am Glauben" (Ewald). 2. Wir dürfen in dem Satz mit ὅπως den Inhalt der Fürbitte erwarten. Die sich zunächst darbietende Anknüpfung an ἣν ἔχεις liegt sachlich ganz fern; gleichfalls sachlich schwierig ist der Anschluß an εὐχαριστῶ; aber die briefstilistischen Analogien Col 1 9 Ph 1 9 erleichtern uns die Annahme, daß Pls aus μνείαν ποιοῦμ. ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου ein προσεύχομαι oder ähnliches herausgefühlt hat, an das sich der ὅπως-Satz anschließt. 3. ἐπίγνωσις steht Ph 1 9 absolut zur Bezeichnung dessen, worin die Leser innerlich wachsen sollen. Unser Brief ersetzt den absoluten Gebrauch durch einen philosophisch klingenden Ausdruck, παντὸς ἀγαθοῦ, der durch ἐν ἡμῖν („in uns" s. Ph 1 6) oder ἐν ὑμῖν S 33 G P ins Christliche gewendet wird. Vgl. MDibelius in Neutest. Studien f. Heinrici 179. 181. Der Inhalt der Fürbitte ist also dieser: die von Philemon schon erlangte Gemeinschaft des Glaubens mit Christus (I Cor 1 9) möge durch fortschreitendes sittliches Wachstum zu einer immer engeren Verbindung mit Christus (εἰς Χριστόν) führen. Daß bei dieser Bitte schon der Wunsch mitklingt, Philemon möge seine ἐπίγνωσις durch Wiederaufnahme des Onesimus beweisen, ist wahrscheinlich s. aber zu Ph 1 6. Zu einer ganz anderen Interpretation des Satzes gelangt natürlich, wer wie Haupt ὅπως von ἣν ἔχεις abhängen läßt. **7** nimmt die vorher mit ἀκούων gegebene Begründung des

8 für die Heiligen geworden. Habe ich nun gleich gutes Recht, dir auf-
9 zutragen, was deine Pflicht ist, so bitte ich dich doch lieber bei deiner
Liebe, ich, sowieso schon Paulus der alte Mann, nun noch Gefangener
10 Christi Jesu, — bitte dich für mein Kind, dessen Vater ich in meinen
11 Banden geworden bin, für den Onesimus — einst ein Nichtsnutz, jetzt
12 dir und mir viel nütze — ich schicke ihn dir wieder; ihn, das heißt
13 mein ganzes Herz. Ich wollte ihn (gern) bei mir behalten, daß er mir
14 diente in (dieser) Gefangenschaft des Evangeliums an deiner Statt, aber
ich mochte nichts ohne dein Einverständnis tun, damit, was du auch
Gutes (planen magst), nicht aus Zwang, sondern aus freiem Herzen
geschehe.

15 Vielleicht ist er dir ja nur darum eine Zeitlang entschwunden,
16 damit du ihn ewig besitzen könntest, nicht mehr als Sklaven, sondern
als etwas viel Höheres: als lieben Bruder. (Das ist er) mir (bereits)
ganz und gar; wieviel mehr dir (in doppeltem Sinn): als Mensch und
17 als Christ. Wenn du dich nun mir verbunden fühlst, so nimm ihn

---

Dankes noch einmal auf und spezialisiert sie auf einen Fall, den wir nicht kennen: Philemon hat den Heiligen, d. h. wahrscheinlich der Gemeinde zu Kolossae einen Dienst erwiesen. Alles Raten darüber ist müßig. τὰ σπλάγχνα... ἀναπέπαυται „orientalisierend-pathetischer“ Stil, wohl dadurch entstanden, daß sich Pls unbewußt etwa so an die LXX anlehnte wie heutige Erbauungsschriften an die Lutherbibel s. Nägeli Wortschatz 64 f. Die Erinnerung an diesen Einzelfall macht nach Vers 8 dem Pls nun Mut zu einer Bitte; er nennt sie noch nicht; er redet zunächst von seiner παρρησία, die ihm ein Recht zum ἐπιτάσσειν gibt; er will aber **9** lieber bitten διὰ τὴν ἀγάπην (διά s. zu Rm 3 25), d. h. im Vertrauen auf des Philemon in 7 erwähnte Liebe. Die hinzugefügten Bestimmungen, die den Gebetenen der Bitte geneigter machen sollen, stellen eine Steigerung dar; ein Parallelismus der beiden Glieder, dem manche mit der Konjektur πρεσβευτής (scil. Χριστοῦ Ἰ.) gerecht zu werden suchen, ist also keineswegs beabsichtigt. Der Text ist aber auch nicht sachlich unbefriedigend (so Steck Prot. Monatshefte 1914, 96 ff.), so daß jene Besserung notwendig erschiene. Denn wir können das Alter des Pls aus νεανίας Act 7 58 nicht erschließen, und auch πρεσβύτης ist mehrdeutig. Die im Umkreis des Pls vielleicht geläufigste „wissenschaftliche“ Einteilung der Lebensalter war die siebenfache, nach Ps. Hippokrates' Schrift περὶ ἑβδομάδων, die von Philo (de opif. mundi 105 p. 25 f.), Plutarch, Censorinus zitiert wird s. Boll Die Lebensalter, Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. 1913, 89 ff., bes. 116 f. Danach bezeichnet πρεσβύτης das 49.—56. Jahr (der νεανίσκος das 22.—28.); nach Hippokrates Aphorism. IV 24 ff. wäre πρεσβύτης aber die Bezeichnung des gesamten späteren Alters. Vers **10** nennt endlich den, dem die Fürsprache gilt, den entlaufenen Sklaven des Philemon, Onesimus. Er wird mit diesem Briefe in Begleitung des Tychikus nach Kolossae gesandt s. Col 4 9. Ein Beispiel ähnlicher Fürbitte (für einen Freigelassenen) enthalten die Pliniusbriefe s. Beilage 6; die Fürbitte eines christlichen Priesters für einen desertierten Soldaten ist der Inhalt des aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. stammenden Briefes P. Lond. II 417 (Wilcken Chrestomathie Nr. 129, Deißmann Licht vom Osten [4, 5] 183 ff. mit Abbildung und Kommentar). Der entsprechende Satz lautet dort γινόσκιν σε θέλω, κύριε, π(ερὶ) Παύλω τοῦ στρατιότη περὶ τῆς φυγῆς, συνχωρῆσε αὐτοῦ τοῦτω τὸ ἅβαξ.

Eine steckbriefliche Charakteristik zweier entlaufener Sklaven enthält P. Paris. 10 s. Beilage 7. Die Bezeichnung τέκνον könnte bloß bildlich gemeint sein — der Alte bittet für den Jungen als „sein Kind" —, aber zwei Tatsachen berechtigen uns, in dem Ausdruck mehr zu sehen: 1. nach 11. 16 hat Pls den Onesimus unterdessen zum Christentum bekehrt; 2. laut 19 leistet Pls für Onesimus Bürgschaft. Unter diesen Gesichtspunkten erscheint τέκνον, ὃν ἐγέννησα bedeutsam: in den Mysterien ist der μυῶν der Vater des μυούμενος s. Apuleius Met. XI 25 *ad istum modum deprecato summo numine complexus Mithram sacerdotem et meum iam parentem;* IG XIV 1084 5 f. πατέρα τῆς προγεγραμμένης τάξεως CIL III 882 VI 2278. Ueber die *patres* im Mithraskult s. Cumont Textes et Monuments II Inscr. 7. 28. 30. 31. 514. Vgl. weiter I Cor 4 14 f. Gal 4 19. Es würde also gut zur Situation des Onesimus passen, wenn der Neubekehrte des Pls τέκνον in diesem Sinne hieße vgl. auch die besondere Betonung des ἀδελφός 16 (Philemon ist ja nach 19b wohl auch von Pls bekehrt, also ist Onesimus auch in diesem besonderen Sinn sein ἀδελφός). Andererseits könnte Pls den Onesimus hier auch deshalb als sein Kind bezeichnen, weil er in 19 gewissermaßen die Stellvertretung des Sklaven übernimmt. Vgl. Deißmann Licht v. Osten[4] 285. **11** Man bemerke das psychologische Verständnis des Briefschreibers für den Adressaten: auf die Erinnerung an die παρρησία folgt: παρακαλῶ, πρεσβύτης, δέσμιος — alles in der Absicht geschrieben, der Bitte eine gute Aufnahme zu sichern —, dann die Namensnennung, und nun im Gefühl für den Aerger des Herrn bei Nennung dieses Namens die Konzession, daß Onesimus einst ein Nichtsnutz war. Das Wortspiel ἄχρηστος — εὔχρηστος ist deutlich; daß εὔχρηστος auf die Bedeutung des Namens Onesimus anspiele, ist wohl allzufein beobachtet. Epiktet erzählt I 19 als Beispiel die Geschichte von dem Schuster-Sklaven des Epaphroditus, ὃν διὰ τὸ ἄχρηστον εἶναι ἐπώλησεν. **12** ἀνέπεμψα ist Aorist des Briefstils. Die Mehrzahl der abendländischen Zeugen liest σὺ δέ nach ἀνέπεμψα und προσλαβοῦ am Versende. Diese Lesart entstammt offenbar dem Wunsche, den Inhalt der Bitte — von dem wir erst 17 hören — schon hier ausgesprochen zu finden. Was σπλάγχνα heißt, wird vielleicht aus **13** klar: ὑπὲρ σοῦ bedeutet ‚an deiner Statt'; dazu vergleicht Deißmann Licht vom Osten[4] 285 2 die auf den Papyri vorkommenden Bemerkungen der Schreiber (ὑπὲρ αὐτοῦ), die einen Analphabeten vertreten. Onesimus hätte also den Philemon bei Pls vertreten können, wenn er noch weiter bei ihm geblieben wäre; wenn nun Pls den Sklaven zurückschickt, ist es, als käme der Apostel selbst zu Philemon. Darum: ‚siehe mich und meine Liebe in dem Onesimus (und behandle ihn danach). Andere deuten: ‚siehe einen, der mir lieb ist, in ihm'. In **14** kann man die Bitte versteckt finden, Philemon möge den Onesimus zurückschicken — das wäre dann τὸ ἀγαθόν σου vgl. 6 ἐπίγνωσις παντὸς ἀγαθοῦ. Zu γνώμη ist an die in Lehrlings- u. a. Verträgen häufige Formel ἄνευ τῆς τοῦ δεῖνα γνώμης zu erinnern, die bedeutet ‚ohne Einverständnis des betr.'; s. die zahlreichen Belege bei Preisigke, Wörterbuch der Papyrusurkunden, der aber ‚Vorwissen' übersetzt. In **15** geht Pls nach dieser persönlichen Zwischenbemerkung auf die Sache selbst ein, deutet aber das Vergehen des Onesimus nur mit ἐχωρίσθη an. ἀπέχειν s. zu Ph 4 18. **16** In ὑπὲρ δοῦλον ist die Präposition fast adverbial gebraucht s. Rademacher Gramm.[2] 140. ἐν σαρκί spielt auf die menschliche Beziehung zwischen Herrn und Sklaven an s. Exkurs zu Rm 8 11. **17** Es ist die Frage, ob mit κοινωνός nur das Verhältnis zwischen Christen gemeint ist s. Theod. v. Mops. II 282 Swete *ob communem fidem* oder zugleich auch eine menschlich-freundschaftliche Beziehung. In diesem Fall hätte der Satz den Sinn von BGU II 417 21 f. καὶ το[ῦ]το οὖν μοι παράσχου, ἵνα εἰδῶ ὅτι με φιλεῖς. Vgl. die Erklärung

18 auf wie mich. Hat er dich aber geschädigt oder schuldet er dir was,
19 das schreibe auf mein Konto. — Ich Paulus bestätige es mit eigener
Hand: ich will es bezahlen. — Davon will ich nicht reden, daß du (mein
20 Schuldner bist und) dich selbst mir schuldest. Ja, lieber Bruder, ich
möchte deiner froh werden im Herrn; verschaff' meinem Herzen eine
Freude in Christus!
21 Im Vertrauen auf deine Bereitwilligkeit schreibe ich dir; ich weiß,
22 du wirst mehr tun als ich (dir) auftrage. Zugleich aber richte die
Herberge für mich, denn ich hoffe, daß ich euch (wieder) gegeben
23 werde — dank euren Gebeten. Es lassen dich grüßen Epaphras, mein
24 Mitgefangener in Christo Jesu, Markus, Aristarchos, Demas und Lukas,
meine Mitarbeiter.
25 Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geist!

Catene VII 109 *εἰ τὰ αὐτά μοι φρονεῖς* und Epictet III 1 21, wo *κοινωνός* parallel mit *συγγενής* gebraucht wird *κοινωνός μου ὢν καὶ συγγενὴς ἀμελεῖς σεαυτοῦ καὶ τῇ πόλει παρέχεις πολίτην κακὸν καὶ τοῖς συγγενέσι συγγενῆ καὶ τοῖς γείτοσι γείτονα*. Natürlich würde Pls die „geistliche" Beziehung zu dem Adressaten immer mit einschließen: *καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ*! **18** deutet offenbar an, daß Onesimus die Kasse seines Herrn geschädigt hat; der *πατήρ* leistet Bürgschaft s. zu 10. ἐλλογέω s. Rm 5 13 oder ἐλλογάω, wie hier die besten Zeugen lesen, ist das technische Wort für ‚aufs Konto setzen' vgl. den Vertrag betr. das Engagement von Tänzerinnen P. Grenf. II 67 16 ff. (Text nach Milligan Selections from the Greek Papyri) ἐντεῦθε[ν] δὲ ἐσχή(κασι) ὑπὲρ ἀραβῶνος [τῇ τ]ιμῇ ἐλλογουμέν[ο]υ σ[ο]ι (δραχμὰς) [.]β, P. Straßb. I 32 9 f. δότω λόγον τί αὐτῷ ὀφείλ[ε]ται . . . ἵνα οὕτως αὐτῷ ἐνλογήθῃ, BGU I 140 28 ff. ταύτην μου τὴν δωρεὰν καὶ τοῖς στρατιώταις ἐμοῦ καὶ τοῖς οὐετρανοῖς εὔγνωστόν σε ποιῆσαι δεήσει, οὐχ ἕνεκα τοῦ δοκεῖν με αὐτοῖς ἐνλογεῖν, *ἀλλὰ ἵνα τούτῳ χρῶνται, ἐὰν ἀγνοῶσι*. Vgl. CIG I 1732 a 37 und Deißmann Licht v. Osten [4] 66. **19**[a] ist eine förmliche, wohl eigenhändige, Schuldverschreibung; ἔγραψα ‚ich schreibe es hiermit'. *ἀποτίνω* ist ein starkes Wort s. den zu II Th 3 8 zitierten Lehrlingskontrakt P. Oxy. II 275 24 ff. Wenn das Verhältnis des Pls zu Philemon ein freundschaftliches ist s. 22 und zu 10, so ist diese feierliche Form der Schuldverschreibung mehr Scherz als Ernst, obwohl offenbar Pls den Philemon wirklich entschädigen will. Juristisch angesehen würde es sich wohl um eine private Interzession handeln s. Eger Rechtsgeschichtliches zum N. T. (Rektoratsprogramm Basel 1919) S. 44. Aber das Folgende nimmt den Worten jeden geschäftlichen Charakter. Die zweite Hälfte des Verses **19**[b] greift auf 18 zurück — das erklärt sich gut, wenn Pls die Zwischenbemerkung 19[a] selbst geschrieben, das übrige aber diktiert hat —: ‚kreide mir's an . . . ich will dabei nicht davon reden, daß du bei mir noch eine alte, weiterbestehende Schuld hast'. Zu προσοφείλεσθαι vgl. P. Par. 26 44 ff. *καὶ τίνα πρὸς τίνας χρόνους προσωφείληται καὶ ὑπὸ τίνων ἐπαναγκάσῃ αὐτοὺς ἀποδοῦναι ἡμῖν*. **20** Der Vers ist stark mit Erklärungsversuchen belastet; er soll die Aufforderung enthalten, auf Schadenersatz zu verzichten und soll außerdem mit *ὀναίμην* auf 'Ονήσιμος anspielen. Beides ist nicht zu beweisen. Wie Pls des Philemon froh werden könnte, das sich auszudenken ist eben Sache des Gebetenen. *ὀναίμην* mit Gen. mehrfach bei Ignat. (Eph 2 2 Magn 2. 12 1 Rm 5 2 Pol 1 1 6 2). *ἀνάπαυσον κτλ.* s. zu 7. Mit ἐν *κυρίῳ* und ἐν Χριστῷ in diesem Vers will Pls andeuten, daß es ihm nicht um menschliche Freude, menschliche Erquickung im gewöhnlichen Sinn

des Worts zu tun ist. Eine ähnliche Stimmung beherrscht den „danklosen Dank“ an die Philipper s. zu Ph 4 10 ff. **21. 22** Schlußbemerkung, vielleicht von des Pls eigener Hand? Möglich wäre auch, daß ἔγραψα sich auf den ganzen Brief bezöge s. aber zu Gal 6 11. Ueber die Bedeutung von ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις gilt das zu 20 Gesagte. Die Aufforderung, ihn zu beherbergen, läßt schließen, daß Pls nicht nur auf Befreiung, sondern auch auf eine Reise ins Lykustal hofft. Das macht es nicht wahrscheinlich, daß Pls im fernen Rom ist s. die Argumente für Cäsarea als Abfassungsort zu Col 4 13. 14. Daß Pls während der Gefangenschaft in Cäsarea nicht mit so baldiger Freilassung hätte rechnen können, ist eine Behauptung, zu deren Beweis die allgemeinen Angaben der Acta nicht ausreichen. Daß ein entlaufener Sklave nicht ohne weiteres nach Cäsarea lief, ist glaublich; anders liegt die Sache, wenn man sich vorstellt, daß Onesimus in der Not den Entschluß faßte, zu seinem Herrn zurückzukehren, und mit der Bitte um Fürsprache zu Pls nach Cäsarea kam. Doch ist diese „Einleitungs“frage nicht sicher zu entscheiden. **23** συναιχμάλωτος = ‚Mitchrist' s. zu Col 4 10; die geläufige Annahme läßt Aristarch und Epaphras in der Teilnahme an der Haft des Pls abwechseln. Wer die Grußliste **23. 24** mit der in Col 4 10 ff. vergleicht, vermißt an unserer Stelle den Jesus Justus. Das kann eine Ursache haben, die wir nicht kennen; es kann aber auch ein Textfehler vorliegen und mit Amling Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1909, 261 f. zu verbessern sein ἐν Χριστῷ, Ἰησοῦς, Μάρκος, Ἀρίσταρχος κτλ. Ueber die Personalangaben des Phm s. Michaelis Die Gefangenschaft des Pls in Ephesus 177 ff. **25** Ein ähnlicher Schlußgruß findet sich Gal 6 18.

BEILAGEN

1 Aus Corpus Hermeticum 8 (Hermetis Trismegisti Poemander ed. Parthey p. 57 ff. Scott, Hermetica I p. 174 ff.; der folgende Abdruck bietet den Text bei Parthey).

2 πρῶτος γὰρ πάντων ὄντως καὶ ἀίδιος καὶ ἀγέννητος ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων θεός. δεύτερος δὲ ὁ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὁ κόσμος, ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατιζόμενος, ὡς ὑπὸ ἰδίου πατρός, ἀεὶ ζῶν ὡς ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀείζωον τοῦ ἀιδίου διαφέρει. ὁ μὲν γὰρ ὑπὸ ἑτέρου οὐκ ἐγένετο· εἰ δὲ καὶ ἐγένετο, ὑφ' ἑαυτοῦ οὔποτε ἐγένετο, ἀλλ' ἀεὶ γίνεται. τὸ γὰρ ἀίδιον, ᾗ ἀίδιόν ἐστι, τὸ πᾶν. ὁ δὲ πατὴρ αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ ἀίδιος, ὁ δὲ κόσμος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀίδιος καὶ ἀθάνατος γέγονε. . . . .

5 Τὸ δὲ τρίτον ζῶον, ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου γενόμενος, νοῦν κατὰ βούλησιν τοῦ πατρὸς ἔχων παρὰ τὰ ἄλλα ἐπίγεια ζῶα, οὐ μόνον πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν συμπάθειαν ἔχει, ἀλλὰ καὶ ἔννοιαν τοῦ πρώτου· τοῦ μὲν γὰρ αἰσθάνεται ὡς σώματος, τοῦ δὲ ἔννοιαν λαμβάνει ὡς ἀσωμάτου καὶ νοῦ τοῦ ἀγαθοῦ.

Τ ά τ. Τοῦτο οὖν οὐκ ἀπόλλυται τὸ ζῶον;

Ἑ ρ μ ῆ ς. Εὐφήμησον, ὦ τέκνον, καὶ νόησον τί θεός, τί κόσμος, τί ζῶον ἀθάνατον, τί ζῶον διαλυτόν· καὶ νόησον ὅτι ὁ μὲν κόσμος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ κόσμου καὶ ἐν τῷ κόσμῳ· ἀρχὴ δὲ καὶ περιοχὴ καὶ σύστασις πάντων ὁ θεός.

2 Philo De opificio mundi § 20 ff. Cohn, I p. 4 f. Mangey.

In den vorhergehenden §§ ist das Beispiel eines ἀνὴρ ἀρχιτεκτονικός herangezogen worden, der, bevor er eine Stadt erbaut, ὥσπερ ἐν κηρῷ τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ τοὺς ἑκάστων δεξάμενος τύπους ἀγαλματοφορεῖ νοητὴν πόλιν.

20 καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα· ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἱκανὸς οὐ λέγω πάσας ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι; 21 δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. εἰ γάρ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν ἧς ἕνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπέ τις, ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητήν· οὗ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσίᾳ μηδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούσῃ καλόν, δυναμένῃ δὲ πάντα γίνεσθαι. 22 ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἄτακτος ἄποιος ἄψυχος ⟨ἀνόμοιος⟩, ἑτεροιότητος ἀναρμοστίας ἀσυμφωνίας μεστή· τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς τἀναντία καὶ τὰ βέλτιστα, τάξιν ποιότητα ἐμψυχίαν ὁμοιότητα ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείττονος ἰδέας. 23 οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ — τίς γὰρ ἦν ἕτερος; — μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμιεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς. ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετεῖ τῶν ἑαυτοῦ χαρίτων — ἀπερίγραφοι γὰρ αὗταί γε καὶ ἀτελεύτητοι —, πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δυνάμεις· οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ θεὸς εὖ ποιεῖν, οὕτως καὶ τὸ γινόμενον εὖ πάσχειν, ἐπεὶ τοῦ μὲν αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι, τὸ δ' ἀσθενέ-

στερον ὂν ἢ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν ἀπεῖπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμησάμενος εὐαρμόστως ἑκάστῳ τὸ ἐπιβάλλον. 24 εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τί ἐστιν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν [νοητὴν] πόλιν κτίζειν διανοουμένου. 25 τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἔπειτα διαρρήδην ὁμολογεῖ, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη (Gen 1 27). εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνος [δῆλον ὅτι] καὶ τὸ ὅλον εἶδος, σύμπας οὗτος ὁ αἰσθητὸς κόσμος, εἰ μείζων τῆς ἀνθρωπίνης ἐστίν, μίμημα θείας εἰκόνος, δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὅν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη [τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν] ὁ θεοῦ λόγος.

3 Philo De vita Mosis Lib. II § 133 f. Cohn, II p. 155 Mangey.

133 τοῦτον τὸν τρόπον ὁ ἀρχιερεὺς διακοσμηθεὶς στέλλεται πρὸς τὰς ἱερουργίας, ἵν', ὅταν εἰσίῃ τὰς πατρίους εὐχάς τε καὶ θυσίας ποιησόμενος, συνεισέρχηται πᾶς ὁ κόσμος αὐτῷ δι' ὧν ἐπιφέρεται μιμήματα, ἀέρος τὸν ποδήρη, ὕδατος τὸν ῥοΐσκον, γῆς τὸ ἄνθινον, πυρὸς τὸ κόκκινον, οὐρανοῦ τὴν ἐπωμίδα, καὶ κατ' εἶδος τοῖν δυοῖν ἡμισφαιρίοιν τοὺς ἐπὶ τῶν ἀκρωμίων σμαράγδους περιφερεῖς, ἐφ' ὧν καθ' ἑκάτερον γλυφαὶ ἕξ, τοῦ ζῳοφόρου τοὺς ἐπὶ τῶν στέρνων δώδεκα λίθους ἐκ τριῶν κατὰ τέτταρας στοίχους, τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος τὰ σύμπαντα τὸ λογεῖον. 134 ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.

4 Stobaeus Anthologia I 5 S. 14 p. 77 f. Wachsmuth (Scott Hermetica Excerptum XXIX, I p. 530 ff.)

Ἑρμοῦ.
ἑπτὰ πολυπλανέες κατ' Ὀλύμπιον ἀστέρες οὐδὸν
εἱλεῦνται, μετὰ τοῖσι δ' ἀεὶ περινίσσεται αἰών·
νυκτιφανὴς Μήνη, στυγνὸς Κρόνος, Ἥλιος ἡδύς,
παστοφόρος Παφίη, θρασὺς Ἄρης, εὔπτερος Ἑρμῆς,
καὶ Ζεὺς ἀρχιγένεθλος, ἀφ' οὗ φύσις ἐβλάστησεν.
οἱ δ' αὐτοὶ μερόπων ἔλαχον γένος, ἔστι δ' ἐν ἡμῖν
Μήνη, Ζεύς, Ἄρης, Παφίη, Κρόνος, Ἥλιος, Ἑρμῆς,
τοὔνεκ' ἀπ' αἰθερίου μεμερίσμεθα πνεύματος ἕλκειν
δάκρυ, γέλωτα, χόλον, γένεσιν, λόγον, ὕπνον, ὄρεξιν.
δάκρυ μέν ἐστι Κρόνος, Ζεὺς ⟨δ'⟩ ἡ γένεσις, λόγος Ἑρμῆς,
θυμὸς Ἄρης, Μήνη δ' ἄρ' ὕπνος, Κυθέρεια δ' ὄρεξις,
Ἠέλιός τε γέλως· τούτῳ γὰρ ἅπασα δικαίως
καὶ θνητὴ διάνοια γελᾷ καὶ κόσμος ἀπείρων.

5 Grabschrift einer Apphia aus Kolossae. CIG III p. 1168 n. 4380 k [3] (‚prope Balbura in vico Trimeli'): Ἑρμᾶς Ἀ[π]φιάδι | τῇ ἰδίᾳ γυναικί, | τῇ Τρύφωνος | θυγατρί, γένει | Κολοσσηνῇ | μνήμ]ης ἕνεκα.

6 Fürbitte des Plinius für einen libertus und Dank für dessen Wiederaufnahme. C. Plini Caecili Secundi epistularum liber IX, 21. 24. ed. Kukula p. 247. 249.

C. PLINIUS SABINIANO SUO S.

Libertus tuus, cui suscensere te dixeras, venit ad me advolutusque pedibus meis tamquam tuis haesit. Flevit multum, multum rogavit, multum etiam tacuit, in summa fecit mihi fidem paenitentiae. Vere credo emendatum, quia deliquisse se sentit. Irasceris, scio, et irasceris merito, id quoque scio; sed tunc praecipua mansuetudinis laus, cum irae causa iustissima est. Amasti hominem et, spero, amabis: interim sufficit, ut

exorari te sinas. Licebit rursus irasci, si meruerit, quod exoratus excusatius facies. Remitte aliquid adulescentiae ipsius, remitte lacrimis, remitte indulgentiae tuae. Ne torseris illum, ne torseris etiam te; torqueris enim, cum tam lenis irasceris. Vereor, ne videar non rogare, sed cogere, si precibus eius meas iunxero: iungam tamen tanto plenius et effusius, quanto ipsum acrius severiusque corripui destricte minatus numquam me postea rogaturum. Hoc illi, quem terreri oportebat, tibi non idem; nam fortasse iterum rogabo, impetrabo iterum: sit modo tale, ut rogare me, ut praestare te deceat. Vale.

C. PLINIUS SABINIANO SUO S.

Bene fecisti, quod libertum aliquando tibi carum reducentibus epistulis meis in domum, in animum recepisti. Iuvabit hoc te: me certe iuvat, primum quod te tam tractabilem video, ut in ira regi possis, deinde quod tantum mihi tribuis, ut vel auctoritati meae pareas vel precibus indulgeas. Igitur et laudo et gratias ago; simul in posterum moneo, ut te erroribus tuorum, etsi non fuerit, qui deprecetur, placabilem praestes. Vale.

7 Steckbrief, zwei in Alexandria entlaufene Sklaven betr. (145 v. Chr.) P. Paris. 10 = Paul M. Meyer, Jurist. Papyri Nr. 50 S. 165 f. Es handelt sich um das für die Bekanntmachung in einem Gau bestimmte, von dem Aushang in Alexandria abgeschriebene Konzept, in dem Tatort und erhöhte Belohnung von zweiter Hand eingetragen sind.

Τοῦ κε Ἐπεὶφ ις. Ἀριστογένου⟨ς⟩ τοῦ Χρυσίππου | Ἀλαβανδέως πρεσβευτοῦ παῖς ἀνακεχώ|ρηκεν (2. Hd.) ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, (1. Hd.) ὧι ὄνομα Ἕρμων ὃς καὶ Νεῖλος | καλεῖται, τὸ γένος Σύρος ἀπὸ Βαμβύκης, || ὡς ἐτῶν ιη, μεγέθει μέσος, ἀγένειος | εὔκνημος κοιλογένειος, φακὸς παρὰ ῥῖνα | ἐξ ἀριστερῶν, οὐλὴ ὑπὲρ χαλινὸν ἐξ ἀριστερῶν, | ἐστιγμένος τὸν δεξιὸν καρπὸν γράμμασι | βαρβαρικοῖς, δέσιν (Geldtasche) ἔχων χρυσίου ἐπισήμου || μναιεῖα γ, πίνας ι, κρίκκον (Ring) σιδηροῦν | ἐν ὧι λήκυθος (Fläschchen) καὶ ξύστραι (Schabeisen), καὶ περὶ τὸ σῶμα | χλαμύδα καὶ περίζωμα. Τοῦτον ὃς ἂν ἀνα|γάγῃ λήψεται χαλκοῦ τά(λαντα) β (2. Hd.) (τρισχιλίας), (1. Hd.) ἐφ' ἱεροῦ δείξας τά(λαντον) α (2. Hd.) (δισχιλίας), | (1. Hd.) παρ' ἀνδρὶ ἀξιοχρείωι καὶ δωσιδίκωι τά(λαντα) γ (2. Hd.) (πεντακισχιλίας). || (1. Hd.) Μηνύειν δὲ τὸν βουλόμενον τοῖς παρὰ τοῦ | στρατηγοῦ. | Ἔστιν δὲ καὶ ὁ συναποδεδρακὼς αὐτῶι | Βίων δοῦλος Καλλικράτου⟨ς⟩ τῶν περὶ αὐλὴν | ἀρχυπερετῶ[ν], μεγέθει βραχύς, πλατὺς || ἀπὸ τῶν ὤμων, κατάκνημος χαροπός, | ὃς καὶ ἔχων ἀνακεχώρηκεν ἱμάτιον καὶ | ἱματίδιον παιδαρίου καὶ σεβίτιον (Toilettenbüchschen) γυναι|κεῖον ἄξιον τα(λάντων) ϛ καὶ χαλκοῦ (πεντακισχιλίων). | Τοῦτον ὃς ἂν ἀνάγῃ λήψεται ὅσα καὶ ὑπὲρ τοῦ || προγεγραμμένου. Μηνύειν δὲ καὶ ὑπὲρ | τούτου τοῖς παρὰ τοῦ στρατηγοῦ.

LICHT VOM OSTEN

[illegible]

INHALT

I. Das Problem: Charakteristik der nichtliterarischen Texte. II. Die Bedeutung der nichtliterarischen Texte für das sprachgeschichtliche Verständnis des Neuen Testaments. III. Die Bedeutung der nichtliterarischen Texte für das literargeschichtliche Verständnis des Neuen Testaments. IV. Die Bedeutung der nichtliterarischen Texte für das kultur- und religionsgeschichtliche Verständnis des Neuen Testaments. V. Rückblick. Die Aufgaben der künftigen Forschung.

AUS BESPRECHUNGEN:

Das Buch erfüllt vor allem eine höchst wichtige pädagogische Aufgabe, indem es die Welt der Papyri und der Inschriften in ungemein anziehender Form zu zeichnen und dadurch [illegible] näher zu bringen weiß. Am Kleinen und Kleinsten versteht D. Stoff zum Verständnis [illegible] Wörter und Redewendungen, Anschauungen und [illegible] Lehren zu gewinnen, und so werden junge Leser unmerklich dazu erzogen, [illegible] und genaue Einzelforschung nach philologischen Minutien [illegible] zu finden, und das ist ein großer Gewinn für unsere jungen Theologen. [illegible] die neutestamentliche Forschung der Arbeit D.s verdankt, brauchte an dieser Stelle nicht [illegible] zu werden. Und die starke Betonung des „Unliterarischen", die Wertung der in den sozialen Unterschichten lebenden Anschauungen für das Verständnis des NT. hat ihre Berechtigung.

(Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1923, Heft 1/2)

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

exorari te sinas. Licebit rursus irasci, si meruerit, quod exoratus excusatius facies. Remitte aliquid adulescentiae ipsius, remitte lacrimis, remitte indulgentiae tuae. Ne torseris illum, ne torseris etiam te; torqueris enim, cum tam lenis irasceris. Vereor, ne videar non rogare, sed cogere, si precibus eius meas iunxero: iungam tamen tanto plenius et effusius, quanto ipsum acrius severiusque corripui destricte minatus numquam me postea rogaturum. Hoc illi, quem terreri oportebat, tibi non idem; nam fortasse iterum rogabo, impetrabo iterum: sit modo tale, ut rogare me, ut praestare te deceat. Vale.

C. PLINIUS SABINIANO SUO S.

Bene fecisti, quod libertum aliquando tibi carum reducentibus epistulis meis in domum, in animum recepisti. Iuvabit hoc te: me certe iuvat, primum quod te tam tractabilem video, ut in ira regi possis, deinde quod tantum mihi tribuis, ut vel auctoritati meae pareas vel precibus indulgeas. Igitur et laudo et gratias ago; simul in posterum moneo, ut te erroribus tuorum, etsi non fuerit, qui deprecetur, placabilem praestes. Vale.

7 Steckbrief, zwei in Alexandria entlaufene Sklaven betr. (145 v. Chr.) P. Paris. 10 = Paul M. Meyer, Jurist. Papyri Nr. 50 S. 165 f. Es handelt sich um das für die Bekanntmachung in einem Gau bestimmte, von dem Aushang in Alexandria abgeschriebene Konzept, in dem Tatort und erhöhte Belohnung von zweiter Hand eingetragen sind.

Τοῦ κε Ἐπεὶφ ιϛ. Ἀριστογένου⟨ς⟩ τοῦ Χρυσίππου | Ἀλαβανδέως πρεσβευτοῦ παῖς ἀνακεχώ|ρηκεν (2. Hd.) ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, (1. Hd.) ὧι ὄνομα Ἕρμων ὃς καὶ Νεῖλος | καλεῖται, τὸ γένος Σύρος ἀπὸ Βαμβύκης, || ὡς ἐτῶν ιη, μεγέθει μέσος, ἀγένειος | εὔκνημος κοιλογένειος, φακὸς παρὰ ῥῖνα | ἐξ ἀριστερῶν, οὐλὴ ὑπὲρ χαλινὸν ἐξ ἀριστερῶν, | ἐστιγμένος τὸν δεξιὸν—καρπὸν γράμμασι |— βαρβαρικοῖς, δέσιν (Geldtasche) ἔχων χρυσίου ἐπισήμου || μναιεῖα γ, πίνας ., κρίκκον (Ring) σιδηροῦν | ἐν ὧι λήκυθος (Fläschchen) καὶ ξύστραι (Schabeisen), καὶ περὶ τὸ σῶμα | χλαμύδα καὶ περίζωμα. Τοῦτον ὃς ἂν ἀνα|γάγῃ λήψεται χαλκοῦ τά(λαντα) β (2. Hd.) (τρισχιλίας), (1. Hd.) ἐφ' ἱεροῦ δείξας τά(λαντον) α (2. Hd.) (δισχιλίας), | (1. Hd.) παρ' ἀνδρὶ ἀξιοχρείωι καὶ δωσιδίκωι τά(λαντα) γ (2. Hd.) (πεντακισχιλίας). || (1. Hd.) Μηνύειν δὲ τὸν βουλόμενον τοῖς παρὰ τοῦ | στρατηγοῦ. | Ἔστιν δὲ καὶ ὁ συναποδεδρακὼς αὐτῶι | Βίων δοῦλος Καλλικράτου⟨ς⟩ τῶν περὶ αὐλὴν | ἀρχυπερετῶ[ν], μεγέθει βραχύς, πλατὺς || ἀπὸ τῶν ὤμων, κατάκνημος χαροπός, | ὃς καὶ ἔχων ἀνακεχώρηκεν ἱμάτιον καὶ | ἱματίδιον παιδαρίου καὶ σεβίτιον (Toilettenbüchschen) γυναι|κεῖον ἄξιον τα(λάντων) ϛ καὶ χαλκοῦ (πεντακισχιλίων). | Τοῦτον ὃς ἂν ἀνάγῃ λήψεται ὅσα καὶ ὑπὲρ τοῦ || προγεγραμμένου. Μηνύειν δὲ καὶ ὑπὲρ | τούτου τοῖς παρὰ τοῦ στρατηγοῦ.

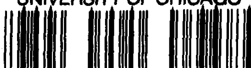
DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

DEC 18 1984

L. Thompson

J. Verghis




UNIVERSITY OF CHICAGO
19 533 974